REVUE
D'ASCÉTIQUE ET DE MYSTIQUE

PARAISSANT TOUS LES TROIS MOIS

HUITIÈME ANNÉE. — NUMÉRO 31

JUILLET 1927

TOULOUSE

ADMINISTRATION
9, rue Montplaisir

RÉDACTION
31, rue de la Fonderie.

Revue d'Ascétique et de Mystique

La Revue paraît tous les trois mois en fascicules de 116 pages in-8°

RÉDACTION

Messieurs les auteurs et les éditeurs sont instamment priés de vouloir bien envoyer les manuscrits, les revues d'échange. les livres pour comptes rendus et toutes autres communications intéressant la rédaction, à l'adresse suivante: M. F. CAVALLERA, *Revue d'Ascétique*, 31, rue de la Fonderie, TOULOUSE.

Les numéros des années écoulées ne sont pas vendus séparément.

ADMINISTRATION { Toulouse, 9, rue Montplaisir. *Chèques-postaux*, Toulouse, c/c. 593.

Les abonnements partent de janvier, sont annuels et payables d'avance. Ils doivent nous être réglés exclusivement dans l'une des devises ci-dessous désignées :

PAYS	PAYABLE EN	SOMMES
France et Colonies.........	Francs.	20 fr.
Belgique et Luxembourg....	Francs.	25 fr.
Autres pays................	Dollars.	1,25

L'APPEL A LA CONTEMPLATION INFUSE :

TRADITION ET OPINIONS

La controverse actuelle sur plusieurs questions de mystique, particulièrement sur l'appel, universel ou non, des chrétiens à la contemplation infuse, n'est pas sans avoir produit chez nombre de personnes un état de trouble ou tout au moins de malaise. Beaucoup d'âmes, croissant en jardins relativement fermés et n'entendant guère qu'un seul son de cloche, à peine accompagné de quelques lointaines dissonances facilement dédaignées, marchent en paix dans la voie tracée par leurs guides; mais des controverses entre théologiens des échos plus nets, tantôt prudemment atténués, tantôt au contraire bruyamment amplifiés, vont se multipliant dans les ouvrages et les revues destinées à l'édification des fidèles, d'où chez beaucoup d'autres âmes, âmes de religieux et religieuses, de fidèles pieux, de prêtres même, une impression pénible.

D'un côté, en effet, ces âmes ont été habituées à considérer les grâces mystiques proprement dites, les dons de la contemplation infuse comme de divines privautés réservées à un nombre relativement restreint de chrétiens privilégiés, appelés par un libre choix de Dieu à marcher dans cette voie plus magnifique ; des maîtres, des auteurs spirituels qui avaient toute leur confiance, qui se présentaient à à elles avec toutes les approbations de l'Eglise, avec toute l'autorité d'une tradition éprouvée, consacrée par d'abondants fruits de sainteté, leur avaient donné comme règle

de conduite : ces grâces de haute contemplation que vous admirez chez une sainte Thérèse ou un saint François d'Assise, tenez-les comme un puissant moyen dont Dieu se sert pour élever les âmes à la haute sainteté, et donc, si jamais Dieu vous en communiquait quelque chose, recevez-le avec une immense reconnaissance et abandonnez-vous sans réserve à cette action de la grâce en vous ; mais, comme ce n'est pas la seule voie de la sainteté, que ces grâces sont données par Dieu à qui il lui plaît, sans que nous puissions rien faire pour les mériter ou nous y préparer autrement qu'en enlevant les obstacles, attachez-vous, dans votre vie spirituelle, à ce qui est plus à votre portée, dépend davantage de vous et vous sera toujours nécessaire, quelle que soit la voie par laquelle Dieu vous conduira : abnégation de vous-même, union à Dieu par la prière commune, par la fidélité aux inspirations ordinaires de la grâce, aux devoirs de votre vocation. Là vous vous sanctifierez humblement, sûrement et efficacement, à l'abri des illusions qui se glissent trop souvent dans les désirs d'une voie plus haute, que peut-être Dieu ne vous destine pas, et à laquelle il vous fera facilement monter lui-même s'il le veut.

D'un autre côté, des voix non moins autorisées, parlant au nom de traditions non moins vénérables, non moins riches en exemples de sainteté admirables, répètent aux mêmes âmes, avec une impressionnante force de conviction et d'affirmation : les grâces de contemplation infuse sont le centre vers lequel tout converge dans la vie spirituelle et duquel rayonnent tous les véritables fruits de sainteté et d'apostolat ; c'est là l'enseignement indubitable de toute la tradition authentique des maîtres de la vie intérieure catholique. Depuis deux ou trois siècles, ce sont des craintes exagérées d'illusions possibles, des idées étroites, plus soucieuses d'empirisme terre à terre que de pleine vérité dogmatique, qui ont obscurci chez nombre d'auteurs spirituels, même parmi les plus écoutés, l'intelligence de cette

vraie doctrine traditionnelle, et c'est ainsi qu'on en est venu à briser l'unité foncière de la vie spirituelle, à parler de voies ordinaires et de voies extraordinaires, à maintenir les âmes dans la médiocrité d'aspirations bornées et resserrantes, au lieu de leur ouvrir toute grande l'unique et magnifique voie de l'union à Dieu dont le couronnement normal, voulu par Dieu pour toutes les âmes pleinement fidèles à ses avances, sont les grâces suprêmes de l'union transformante et du mariage spirituel. C'est donc vers ce but que doivent se porter sans cesse vos regards et vos désirs. Sans grâce de contemplation infuse, pas de sainteté possible ; Dieu sans doute reste le maître de donner quand il veut ces grâces qui ne dépendent en rien de nos efforts, mais il ne les refusera, sauf quelques cas exceptionnels, à aucune âme pleinement généreuse à son service...

Qui écouter dans ce débat ? N'a-t-on pas eu raison d'écrire récemment « qu'il serait, à l'heure actuelle, singulièrement dommageable à la vie spirituelle des fidèles, si s'accréditait l'opinion, d'après laquelle il y aurait dans l'Eglise deux écoles de spiritualité, également autorisées, encore que formellement opposées sur les points essentiels de la perfection chrétienne. L'orthodoxie de la vie, non plus que celle de la doctrine, n'est pas compatible, nous semble-t-il, avec un pareil dualisme... (1) ? »

Un pareil état de choses serait, en effet, extrêmement dommageable, et un tel dualisme n'est pas compatible avec les exigences de l'orthodoxie tant spéculative que pratique : aussi bien je ne crois pas que personne songe un instant à les accepter et à en prendre son parti. Mais pour écarter ce danger il y a deux voies possibles : ou bien mettre en plein relief l'accord foncier des diverses écoles spirituelles sur les questions vraiment *essentielles* de la vie intérieure et réduire les divergences doctrinales réelles qui

(1) P. Albert Valensin S. J. *L'objet propre de la théologie spirituelle*, Nouv. Revue Théologique, 1927, p. 191.

subsistent entre elles à leurs justes proportions de débats somme toute secondaires ; ou bien, au contraire, accepter comme un fait les oppositions de pensée telles qu'elles frappent à première vue ; plutôt que de s'embarrasser à chercher comment on pourrait préciser et rapprocher les manières de voir, souligner avec insistance ce qu'on a constaté de continuité traditionnelle dans une de ces opinions, prendre comme un bloc cette école avec ses doctrines, ses points de vue, toute sa synthèse spirituelle et l'imposer comme seule traditionnelle, en faisant reculer les autres au simple rang de doctrines provisoirement tolérées, mais nettement en dehors du grand courant traditionnel. Pour qui suit un peu les publications récentes de spiritualité, il est difficile de ne pas constater que, pratiquement, chacune de ces deux voies a ses partisans déterminés. Pour ceux de nos lecteurs qui nous ont fait l'honneur de suivrc les comptes rendus et chroniques de cette *Revue,* il est facile de savoir ce que nous pensons de ces deux manières d'obtenir la nécessaire unité doctrinale « sur les questions vraiment essentielles de la vie intérieure ». Il ne semble pas excessif de dire que, dans une large mesure, la responsabilité du malaise signalé à l'instant revient aux auteurs, souvent excellents, qui, de la meilleure foi du monde et avec les meilleures intentions, se sont attachés par dessus tout à mettre en lumière, à accuser jusqu'à l'exagération, les différences d'opinions et oppositions de tendances : convaincus inébranlablement de la vérité de celle qu'ils défendaient et de son identité substantielle avec la tradition catholique elle-même, ils se sont facilement laissés entraîner pour mieux la propager et la défendre à souligner les contrastes et à ne tenir guère compte que des divergences...

Il ne sera donc pas inutile, sans doute, de consacrer ces quelques pages à examiner successivement. touchant la question précise de l'appel à la contemplation infuse :

1) A quoi se réduit aujourd'hui la divergence doctrinale

réelle entre les théologiens catholiques ; 2) dans quelle mesure cette divergence réelle porte sur un point essentiel de la vie intérieure ; 3) quelle possibilité y a-t-il actuellement de trancher ce débat réel d'une façon ferme et définitive par un appel à l'autorité de la tradition ; 4) où est, puisqu'il n'y a jamais de fumée sans feu, la raison vraie et profonde de l'acuité des discussions présentes.

I. — *Quelle est l'étendue des divergences doctrinales réelles ?*

Tous les chrétiens sont-ils appelés au don de la contemplation infuse ? ou bien au contraire y a-t-il bifurcation de la vie spirituelle, deux voies pour arriver à la haute sainteté, celle des grâces ordinaires et celle des grâces extraordinaires, comme il est possible de se sanctifier dans des vocations diverses, dans la vie de mariage ou dans la vie religieuse ? N'est-ce point là une question essentielle dont la solution commande toute la vie spirituelle ? et peut-on nier qu'à la question ainsi posée soient données aujourd'hui encore des réponses diamétralement opposées ?

Est-ce bien sûr cependant ? Si, en effet, on ne se laisse pas arrêter par les broussailles des différences multiples dans le vocabulaire ou la manière d'aborder les questions, on constatera assez facilement que tout le monde est d'accord sur les points suivants :

1) La sainteté actuelle d'une âme se mesure au degré de grâce sanctifiante qu'elle possède, et la perfection de la vie qu'elle mène à l'empire toujours plus complet d'une charité théologique toujours plus intense sur tous les actes de cette vie. Il pourra y avoir des moyens différents employés par Dieu et par l'âme même sous la direction de sa grâce, pour faire croître cet empire de la charité, des manifestations diverses de cette charité. Il n'y a pas deux espèces de charité théologique, ni par conséquent deux espèces de sain-

teté. Tout le monde admet donc l'unité foncière de la vie spirituelle.

2) Pour arriver à un haut degré de sainteté, à une perfection de vie éminente, une âme a besoin de grâces particulières, plus abondantes, plus fortes que celles qui lui suffiraient pour une vie simplement bonne et pour la simple persévérance en état de grâce avec les progrès inséparables de cette persévérance. A ces grâces particulières doit correspondre du côté de l'âme une fidélité et une docilité toujours plus complètes, aboutissant à une emprise toujours plus grande de l'action de la grâce sur tous les actes de sa vie. Cette action continue de la grâce pourra revêtir diverses formes, l'âme pourra en avoir conscience à des degrés très différents : personne ne prétend qu'il puisse y avoir de haute sainteté sans elle, sans une augmentation par conséquent, consciente ou non, mais toujours réelle, de la passivité de l'âme vis-à-vis de Dieu.

3) Un des effets de cette action de la grâce dans les âmes saintes sera toujours une union de pensée et de volonté avec Dieu sans cesse plus constante, jusqu'à devenir habituelle ; une connaissance plus réelle, plus intime, des vérités surnaturelles, un sens plus profond des choses de la foi. Cette pénétration du surnaturel dans la vie de l'âme pourra être consolée ou aride, l'envahir irrésistiblement tout entière ou se réaliser douloureusement parmi les tentations et les pensées importunes de la surface pour ne faire sentir sa plénitude que dans le fond le plus retiré, à l'insu même de cette âme. Personne en tout cas ne prétend que puisse être sainte une âme d'où Dieu est souvent absent, qui n'a l'intelligence ni de la croix, ni de la souveraine majesté de Dieu, ni de son amour infini...

4) Pas de sainteté par conséquent sans une vie de prière fervente, profonde, de plus en plus continuelle : prière mentale toute simple soutenue par d'interminables prières vocales, psaumes ou rosaire, ou prière faite de continuelles aspirations vers Dieu, ou entretien ininterrompu au milieu

des occupations, ou contemplation silencieuse...; quelle qu'en soit la forme, ce sera, de l'aveu de tous, chez les âmes saintes, un caractère essentiel qui se retrouvera toujours.

5) Pas de sainteté non plus sans une purification intime et rigoureuse de l'âme, purification à laquelle ne sauraient suffire les efforts personnels, même les plus généreux, mais qui, elle aussi, aura toujours un caractère passif. Dieu interviendra par des épreuves qui seront ou surtout intérieures, ou surtout extérieures, qui pourront être de durée très inégale, apparaître plus ou moins aux yeux des hommes, qui toujours s'adapteront à la vocation particulière de chaque âme : mais ces *Nuits*, dont S. Jean de la Croix a si bien décrit une forme, se retrouvent sous cette forme précise ou sous une autre, dans tous les itinéraires vers la sainteté. Ceci encore personne ne le nie (1).

6) Même accord, en revanche, pour reconnaître que la sainteté la plus haute peut orner une âme sans le secours de certains dons que tous qualifient d'extraordinaires, les visions, révélations, paroles intérieures, et sans présenter à aucun degré les phénomènes d'extase, ou à plus forte raison de lévitation, stigmatisation, etc. Personne aujourd'hui, pas plus le P. Poulain ou Mgr Farges que le P. Garrigou-Lagrange ou M. Dimmler, ne confond ces dons et ces phénomènes avec la contemplation infuse : certains pourront ranger celle-ci parmi les grâces « extraordinaires » non nécessaires à la sainteté, ou estimer qu'à un certain degré d'intensité cette contemplation a pour *conséquence* ordinaire, pendant un certain temps, des phénomènes d'extase... Personne encore une fois ne confond aujourd'hui les deux choses : il n'en a pas toujours été ainsi,

(1) Voilà pourquoi autre est la question de l'appel à la *vie mystique* et celle de l'appel à la *contemplation infuse* : sur la première il ne me paraît y avoir aucune divergence de doctrine réelle, mais seulement des différences dans l'emploi plus ou moins large du mot mystique. Voir l'article de M. J. Maritain reproduit dans *Perfection et contemplation* du P. Garrigou-Lagrange, II, p. [59] ss. et les remarques faites ici même, RAM, 1923, p. 340 ss ; 1926, p. 15.

au moyen âge ou au XVI[e] siècle surtout ; mais actuellement la distinction semble bien définitivement acquise, et il est vraiment regrettable que trop souvent certains polémistes cherchent à se faciliter leur tâche en prêtant gratuitement à leurs adversaires l'oubli de cette distinction fondamentale (1).

7) L'accord n'est pas moins complet à reconnaître que la contemplation infuse est un puissant principe de sanctification pour les âmes à qui Dieu la donne (2) et que par conséquent elle est, en elle-même, souverainement désirable. On pourra différer d'avis sur l'opportunité d'exciter un tel désir dans toutes les âmes, en raison des inconvénients qu'il peut avoir indirectement : personne ne nie que, pris en lui-même, un tel désir ne soit bon et légitime, comme le désir de toute autre grâce devant beaucoup aider notre sanctification.

8) Si nous passons sur le terrain des faits concrets, nous constatons encore l'accord pour appliquer le terme de *contemplation infuse* aux formes d'oraison mentale décrites par sainte Thérèse dans les trois dernières *Moradas* de son *Château intérieur*, et généralement nommées oraisons d'*union* (union pleine, *Moradas V*; union extatique

(1) Tous admettent que les *extases* ne sont pas nécessaires à la sainteté ; car ceux qui, avec le P. Poulain, estiment qu'elles se produisent à peu près nécessairement à un certain degré de la contemplation infuse, nient en même temps que cette contemplation soit nécessaire pour la sainteté.

(2) Et que Dieu l'accorde à ces âmes d'abord en vue de leur propre sanctification : ceux même qui, comme Mgr Waffelaert *(Aperçu synthétique de la vie surnaturelle et mystique*, Bruges, 1927, p. 45), qualifient le plus nettement de grâces *gratis datae* les lumières produisant la « contemplation infuse dans le sens strict », n'en affirment pas moins fermement le but et le rôle sanctificateur de cette contemplation et n'en permettent pas moins expressément aux âmes de la désirer et même de la demander. Tout en qualifiant cette contemplation d'*extraordinaire*, ils la regardent comme une voie absolument *normale*. Ceux qui nient l'universalité de l'appel à cette contemplation ne la regardent pas pour autant comme une voie *anormale*, ils nient seulement que ce soit la *seule voie normale* vers la sainteté.

ou fiançailles spirituelles, *Moradas VI*; union transformante ou mariage spirituel, *Moradas VII*). Beaucoup étendront cette dénomination de contemplation infuse aux quatrièmes *Moradas*, à l'oraison de quiétude, ou même de simplicité, ou même plus largement encore; tous ne définiront pas de même ces diverses oraisons et ne distingueront pas les mêmes degrés... Je ne crois cependant pas que personne aujourd'hui se refuse à admettre qu'il existe un type particulier d'oraison mentale répondant substantiellement à ces descriptions de sainte Thérèse, se retrouvant, pour les traits essentiels, dans les descriptions et classifications diverses d'une foule d'auteurs spirituels, et que l'usage actuel désigne sous ce nom de « contemplation infuse ».

9) On pourrait presque parler encore d'accord complet pour dire que le don de cette contemplation infuse ne peut être objet de mérite proprement dit, *ex condigno*, de la part des chrétiens : le P. Arintero dit bien qu'il y a un degré dans la croissance en nous de la grâce sanctifiante et des dons infus qui l'accompagnent, où la contemplation infuse se produit inévitablement; d'autres disent bien aussi qu'il y a un point de croissance spirituelle au-delà duquel l'âme ne peut plus avancer sans le secours de la contemplation infuse. Je crois cependant que, d'une façon très générale, ceux même qui, comme le P. Garrigou-Lagrange, affirment avec le plus de fermeté l'appel de toutes les âmes à cette contemplation infuse, maintiennent non moins fermement la souveraine liberté de Dieu dans le choix du moment où il accordera cette grâce à chaque âme. Et par conséquent lorsqu'il est question d'*appel universel* à ce don, il ne s'agit bien entendu que d'appel *éloigné*, non d'appel *immédiat* ou même *prochain* : une âme ayant correspondu avec pleine générosité aux grâces reçues sera-t-elle toujours appelée, tôt ou tard, mais sûrement si sa vie se prolonge dans les limites ordinaires, à cette grâce de contemplation infuse?

Même ainsi posée et après les précisions qui précèdent, la question est encore complexe et renferme plusieurs problèmes distincts, qui ne sont pas également au premier plan des controverses actuelles. Autre est la question : la contemplation infuse est-elle nécessaire en droit ou au moins en fait pour arriver à une haute sainteté ? et autre la question : toutes les âmes chrétiennes sont-elles appelées à la contemplation infuse ? La réponse aux deux questions ne sera nécessairement la même qu'en supposant comme certain que toutes les âmes chrétiennes sont appelées, au moins de façon éloignée, à la haute sainteté. Or ce dernier problème n'est guère abordé directement dans ces controverses. La solution n'en est pourtant ni évidente, ni facile.

La tradition catholique, en effet, nous enseigne avec une clarté et une fermeté croissantes que nul adulte ne sera privé de la béatitude éternelle, de la vision intuitive de Dieu, s'il ne s'en est personnellement rendu indigne par un péché mortel : donc tous les hommes, *a fortiori* tous les chrétiens, sont appelés à recevoir toutes les grâces nécessaires pour obtenir leur salut ; toute âme coopérant fidèlement aux grâces déjà reçues, peut infailliblement compter sur celles qui lui seront nécessaires pour persévérer et mourir en grâce avec Dieu. Mais autre chose sont les grâces nécessaires pour persévérer dans la grâce sanctifiante, autres chose les grâces bien plus grandes et toutes particulières nécessaires pour arriver à la haute sainteté. Dieu qui a révélé sa volonté de sauver tous les hommes, a-t-il aussi révélé sa volonté de les conduire aussi tous, en tant qu'il dépend des avances de sa grâce, à la haute sainteté ?

Il faut bien le dire : les éléments manquent pour une réponse affirmative ferme, vu le silence de la tradition qui seule pourrait nous apporter des signes de cette volonté divine. Du reste, à la serrer de près, cette question de l'appel de toutes les âmes à la haute sainteté, devient difficile à

formuler clairement. « Dieu conduira à la haute sainteté toutes les âmes pleinement fidèles aux grâces déjà reçues ; aucune âme baptisée ne restera en deçà de ces sommets, si sa vie se prolonge normalement, que par suite de ses propres infidélités qui l'auront privée des grâces plus abondantes par lesquelles Dieu aurait répondu à plus de générosité de sa part ». Mais qu'est-ce à dire ? Aucune âme, en dehors de la Très Sainte Vierge, n'a jamais correspondu pleinement à toutes les grâces reçues, et l'Eglise nous enseigne qu'il est impossible, sans privilège tout à fait exceptionnel, d'éviter tout péché véniel. Quelle sera donc cette mesure de fidélité au-dessous de laquelle la Providence de Dieu ne garantira plus les grâces de haute sainteté, comme elle garantit les grâces de salut à toute âme qui n'a pas commis de péché mortel personnel ?

Le problème réel sur lequel se divisent les théologiens est donc celui-ci : le don de la contemplation infuse est-il nécessaire pour parvenir à la haute sainteté ? ou mieux : est-il possible que quelqu'un arrive à la haute sainteté sans avoir reçu ce don ? Mieux encore, pour séparer plus nettement le problème réel des questions de vocabulaire : y a-t-il des dons de contemplation infuse, savoir les oraisons correspondant substantiellement aux trois dernières demeures de sainte Thérèse, sans lesquels il peut arriver en fait qu'une âme atteigne la haute sainteté (1) ? En effet, le nom de contemplation infuse est souvent étendu à des formes d'oraison mentale, d'union habituelle à Dieu, d'esprit surnaturel, s'identifiant en réalité avec les éléments essentiels de toute sainteté admis universellement et rappelés plus haut sous les numéros 2) à 5). Pour constater la divergence réelle, il nous faut donc nous en tenir à ces for-

(1) *En fait* : que ce don soit un moyen nécessaire ou simplement que Dieu ait librement décidé de l'accorder à toutes les âmes s'élevant jusque-là : nous pouvons ici faire abstraction de cette question.

mes de haute oraison que tous qualifient de contemplation infuse.

Toutetois, là encore la question va bifurquer une dernière fois en se greffant sur un autre problème, savoir celui de la nature de cette contemplation infuse.

On le sait, en effet, il y a deux manières de concevoir celle-ci suivant qu'entre elle et les oraisons qui l'ont précédée, on met une différence d'*espèce* ou seulement de *degré*. Différence de degré, si elle est séparée de ces oraisons plus communes par la simple intensification, le caractère devenu prédominant d'éléments qui se retrouvaient à quelque degré, à certains moments plus ou moins rares, dans ces oraisons non encore « infuses », par exemple la passivité qui n'est complètement absente d'aucun surnaturel, le mode *supra humain* des Dons du Saint-Esprit, selon lequel agissent au moins quelquefois toutes les âmes qui, avec la grâce sanctifiante, ont aussi reçu ces Dons... Différence d'espèce, si la contemplation infuse est caractérisée au contraire par la présence dans l'âme d'éléments complètement nouveaux, qui n'existent à aucun degré dans les états précédents, par exemple infusion par Dieu d'espèces intellectuelles nouvelles, prise de conscience par l'âme de l'*habitus* infus de la grâce sanctifiante.

Si la contemplation infuse n'est qu'un *degré supérieur*, dominant de très haut, mais sans coupure nette, les degrés inférieurs de l'union à Dieu, la question revient à ceci : le progrès des éléments caractéristiques de la contemplation infuse, passivité consciente de la vie intérieure, mode supra humain des Dons, connaissance savoureuse et expérimentale de l'action divine dans l'âme... est-il tellement lié à celui des éléments proprement constitutifs de la sainteté, grâce sanctifiante, empire de la charité sur la vie entière, que ces derniers ne puissent croître indéfiniment sans que les premiers atteignent nécessairement le degré supérieur correspondant aux états décrits par Sainte Thérèse et les

autres maîtres de la théologie mystique, et reconnus par tous comme constituant cette contemplation infuse?

Si la contemplation infuse au contraire diffère des autres oraisons par la présence de cet élément *spécifiquement* nouveau, la question est toute simple : la présence de cet élément spécifique est-elle nécessaire pour que l'âme puisse continuer indéfiniment à croître en sainteté?

On le voit, les deux questions, *nature* et *nécessité* de la contemplation infuse ne sont pas nécessairement liées entre elles et le problème de la nécessité se pose réellement même pour ceux qui n'admettent qu'une différence de degré entre elle et les autres oraisons. En fait cependant, il me semble que tous les défenseurs de la simple différence de de degré, défendent aussi la nécessité. En revanche, parmi ceux qui admettent une différence d'espèce, on rencontre les deux réponses négative et affirmative à la question de nécessité (1).

Tel semble donc être le point précis où la divergence de vues est réelle eutre les théologiens catholiques. Divergence qui me paraît rester réelle, même lorsque des atténuations viennent diminuer la distance entre l'affirmation et la négation : quand, par exemple, le P. Poulain (2) disait que la contemplation infuse n'était pas nécessaire pour la sainteté la plus haute, mais que, en fait, nous constations plus ou moins clairement sa présence chez tous les Saints canonisés (les martyrs étant bien entendu hors de question); ou lorsque au contraire le P. Garrigou-Lagrange, maintenant la nécessité de la contemplation infuse comme

(1) Peut-être ne sera-t-il pas inutile de faire remarquer que les partisans d'une différence spécifique, sont d'accord avec leurs adversaires, pour admettre que le passage des oraisons précédentes à la contemplation infuse peut se faire de manière pratiquement insensible : l'élément spécifique peut très bien dans les débuts n'être pas discerné par la conscience assez nettement pour qu'ellé le distingue du premier coup de la gangue d'éléments antérieurs à travers laquelle il s'insinue graduellement.

(2) *Grâces d'Oraison*, 10e éd., 1922, ch. 28, § 2.

voie normale vers la haute sainteté, ne fait pas difficulté de reconnaître qu'il peut se présenter des cas exceptionnels où la toute puissance de Dieu suppléera par des grâces d'un autre ordre les secours que l'âme aurait dû trouver pour ses ascensions dans ce don de contemplation infuse (1).

La controverse doctrinale me semble subsister réellement malgré ces atténuations [que du reste tous n'admettent pas (2)], car ce que les uns entendent affirmer et les autres nier, ce n'est pas l'existence de cas exceptionnels, mais la possibilité d'arriver normalement à la haute sainteté avec ou sans le secours de la contemplation infuse.

C'est de l'opposition ainsi précisée entre les deux doctrines qu'il faut examiner maintenant si elle affecte « les points essentiels de la perfection chrétienne ».

II. — *Cette divergence doctrinale, en ce qu'elle a de réel, porte-t-elle sur un point essentiel ?*

L'importance d'un point de doctrine, comme la nécessité de la contemplation infuse pour la sainteté, pourra être fort inégale selon la manière dont on l'envisagera : dogmatiquement, spéculativement ou pratiquement. *Dogmatiquement*, les doctrines, les dogmes essentiels, les « prima credibilia », « ea quae nobis sunt principaliter divinitus tradita », selon les expressions de S. Thomas (3), sont ceux qui dominent tellement le dépôt entier de la révélation qu'ils ont toujours été dans la foi explicite de l'Eglise et n'ont pu, comme le dogme de l'Immaculée-Conception, passer par une période de libres controverses entre l'état

(1) *Perfection et contemplation*, 1923, II, p. [72] ss.

(2) Le P. H. Delehaye par exemple dans la conclusion de son beau livre *Sanctus* (Bruxelles, 1927, cf. RAM, 1927, p. 197), touche la question présente et, se prononçant à la suite de Benoît XIV pour la non nécessité du don de contemplation infuse, s'inscrit nettement en faux contre l'assertion du P. Poulain sur l'universalité de fait de ce don chez les Saints canonisés.

(3) II. II, q. 2, a. 5 ; I, q. 32, a. 4.

de foi implicite et celui de clair enseignement du magistère ; bien que, en un sens exact aussi, on puisse dire que tous les dogmes sont essentiels et qu'à aucun moment, en dépit des apparences et des difficultés, même quand les plus grands docteurs la défendaient, la doctrine niant l'Immaculée-Conception n'a pu être dans l'Eglise aussi autorisée que celle qui devait un jour être définie.

Spéculativement seront essentielles dans un système donné, les doctrines qui lui fourniront les lignes directrices de sa construction synthétique, les principes à la lumière desquels il réduira à l'unité et harmonisera entre eux les enseignements et les faits que la tradition lui transmet à l'état dispersé. D'où il suit qu'une doctrine, même communément admise par divers systèmes théologiques, pourra être essentielle dans l'un et relativement secondaire dans l'autre ; qu'une doctrine essentielle dans un système pourra être discutée ou niée dans un autre, sans que l'on puisse dire un des deux systèmes plus autorisé que l'autre.

Pratiquement l'importance d'une doctrine se mesurera à ses conséquences pour la conduite de la vie chrétienne, aux différences qu'entraînera dans les règles d'action, dans la manière de diriger les âmes, le fait qu'on admet ou rejette une telle doctrine : sera donc essentielle sous ce rapport celle dont l'admission ou le rejet sera de nature à modifier profondément cette conduite pratique.

De ces trois points de vue, l'un, le premier, domine les autres, et une doctrine dogmatiquement essentielle, ne pourra jamais, à aucun autre point de vue, être considérée comme secondaire. Au contraire une doctrine essentielle spéculativement dans tel système pourra n'avoir pratiquement qu'une importance secondaire ; et vice versa une doctrine capitale pour la pratique aux yeux de tous (par exemple la doctrine sur la communion fréquente), pourra n'occuper spéculativement une place centrale dans aucun des systèmes théologiques en présence.

Si maintenant de la théologie en général nous passons à

celle de ses parties qui nous occupe ici, la théologie ascétique et mystique, ou plus simplement la *théologie spirituelle,* nous devons, avant de rechercher quels en sont les « points essentiels », nous rappeler son caractère complexe, et nous demander auquel de ses multiples aspects il convient de donner le pas sur les autres. Complexe, la théologie spirituelle l'est de par son objet même : la perfection de la vie chrétienne comme voie à la sainteté la plus haute possible. Si on ne veut pas la réduire à un art purement empirique, il faut lui donner comme base une étude strictement théologique des faits qui constituent cette vie chrétienne, en général et sous ses formes les plus intenses et les plus hautes en particulier, comme aussi des principes directifs contenus dans la révélation touchant la valeur des divers moyens de sanctification, la perfection des différentes manières d'agir, les voies multiples par lesquelles Dieu, librement, a coutume de conduire les âmes. De cette étude proprement théologique et des données de l'expérience, acquises personnellement ou reçues des autres, suivront les conséquences pratiques et les règles de conduite pour notre propre vie intérieure et pour le ministère de la direction. De là un double caractère spéculatif et pratique qui se retrouve, diversement dosé suivant les auteurs et les écoles, mais toujours nettement marqué dans tous les vrais traités de la vie spirituelle. D'où il suit aussi qu'un exposé complet de la doctrine spirituelle comprendra nécessairement une systématisation des doctrines et des faits, et un ensemble de règles d'action.

Que le point de vue *dogmatique*, ici comme dans toute la théologie, domine le point de vue *pratique,* c'est hors de doute. Mais si l'on demande lequel, du point de vue pratique ou du point de vue proprement spéculatif et systématique, est plus essentiel lorsqu'il s'agit de théologie spirituelle, il ne semble pas qu'on puisse hésiter à répondre que c'est le premier. A moins, en effet, qu'on ne veuille obstinément confondre la systématisation avec les doctrines et

les faits révélés qu'elle ordonne et cherche à expliquer, et qui la dominent elle-même aussi bien que les conclusions pratiques, il faut bien reconnaître que, le but de la théologie spirituelle étant la direction effective des âmes vers la perfection, ces conclusions pratiques seront pour elle plus essentielles que les vues de synthèse systématique. Nous faire de la vie spirituelle une conception bien ordonnée et liée avec tout l'ensemble de notre vue spéculative du monde surnaturel, est chose excellente, qui répond au besoin profond de notre intelligence et nous aidera à mieux saisir les pourquoi de nos manières d'agir. Mais ici c'est, pourrait-on dire, une sorte de luxe, légitime, voulu de Dieu, sans lequel cependant bien des âmes se sanctifient et par conséquent moins important que les moyens de procurer pratiquement cette sanctification, aussi pleine que possible, des âmes sûres de retrouver au terme bien mieux encore que les plus belles de nos synthèses.

Que la nécessité, en droit ou au moins en fait, de la contemplation infuse pour la sainteté, soit un point essentiel, une pièce maîtresse dans plusieurs synthèses systématiques de la vie spirituelle, la chose est évidente. Nombre de théologiens, prenant cette nécessité de la contemplation infuse comme une donnée traditionnelle ferme (nous aurons à examiner plus loin le degré de solidité de ce point de départ), font de cette contemplation le centre même de toute leur construction doctrinale ; c'est en fonction d'elle que se définissent et se classent tous les autres éléments de la vie spirituelle, comme préparations, conditions ou obstacles, effets intérieurs ou extérieurs. Il est trop clair que, dès lors, nier que la contemplation infuse soit un élément nécessaire entrant, au moins en fait, dans toute haute sainteté, c'est changer du tout au tout, ou plutôt rendre caduque une telle synthèse (1) : rien d'étonnant donc à ce que ses défenseurs

(1) C'est pour cela que beaucoup parmi les familiers du beau *Traité de la vie intérieure* du P. MEYNARD OP., ont regretté que dans la réédi-

considèrent cette question comme essentielle et fondamentale, et même rien de plus légitime tant qu'ils se tiennent sur le terrain de la systématisation spéculative.

Mais, nous venons de le voir, une importance capitale sur ce terrain n'entraîne pas nécessairement une importance de même ordre au point de vue dogmatique ou pratique, points de vue qui sont précisément ceux auxquels un dualisme d'opinions opposées et également autorisées, ne saurait être admis sur une question essentielle.

Dogmatiquement, se présente à nous la question préalable : le problème de la nécessité de la contemplation infuse est-il un problème dogmatique ? Question qu'il ne suffit pas d'écarter a priori, mais qui mérite d'être discutée de près et ne peut être résolue sans distinctions.

Dans l'Ecriture et la Tradition nous trouvons, en effet, des éléments dogmatiques très nets au sujet de la charité, de sa primauté dans la vie spirituelle et de son double caractère affectif et effectif, de son double objet Dieu et le prochain ; au sujet de la prière, nécessité, conditions, efficacité ; au sujet des dons infus qui accompagnent la grâce sanctifiante (vertus et dons du Saint-Esprit) ; au sujet même de la vie active et de la vie contemplative entendue au sens général de vie de prière... Mais si nous passons à l'idée de contemplation infuse entendue, comme nous l'avons fait, de ces oraisons mentales plus hautes décrites par sainte Thérèse et les autres auteurs « mystiques », il sera difficile de rien trouver, dans la tradition proprement dogmatique, qui les concerne. Cette tradition parle des révéla-

tion donnée par le R. P. Gérest (2 vol. Paris, 1924), l'éditeur ait cru devoir substituer son point de vue à celui du P. Meynard : quelle que soit la valeur de la synthèse si bien exposée par le P. Gérest dans ses propres livres, on ne peut méconnaître que celle du P. Meynard supposait un principe différent, celui de la non nécessité de la contemplation infuse, et qu'il eût mieux valu, comme l'a fait le P. Bainvel pour le P. Poulain, rééditer tel quel ce livre devenu classique, quitte à marquer dans une introduction, les parties qui en paraissaient plus discutables.

tions, des dons extraordinaires de prophétie et autres : mais ces dons, tout le monde les distingue soigneusement, et avec raison, de la contemplation infuse. La chose apparaît clairement à qui feuillette seulement la *Somme* de saint Thomas : on y trouvera des articles et même des questions sur les points indiqués à l'instant, on n'y trouvera aucun article *ex professo* sur la *contemplation infuse* en tant que distincte de cette vie de prière souvent désignée sous le nom générique de contemplation. Nous examinerons dans la suite de ce travail en quelle mesure la tradition peut être invoquée, au moins actuellement, pour trancher le débat sur la nécessité de la contemplation infuse : mais, on le voit, ce ne pourra être jamais que comme nous enseignant et nous garantissant des conclusions tirées, au sujet de cette contemplation, des principes fournis par le dogme : cette contemplation elle-même, ne constitue certainement pas un élément essentiel du dépôt révélé.

Reste donc le point de vue *pratique*, qui nous retiendra un peu plus longtemps : aussi bien, nous l'avons vu, la théologie spirituelle étant, comme la morale, une partie de la théologie générale avant tout pratique, ordonnée non à la spéculation mais à l'action, c'est ce dernier point de vue qui, le point de vue dogmatique mis à part, domine et doit décider en définitive du caractère essentiel d'une doctrine. Quelles sont donc, pour la conduite des âmes, les conséquences pratiques du choix entre la réponse affirmative ou négative à la question qui nous occupe ?

Au risque d'étonner beaucoup certains lecteurs, il faut bien dire qu'en bonne logique, elles sont à peu près nulles. Telle autre question aujourd'hui discutée, par exemple l'existence d'une contemplation acquise, n'est pas (encore qu'il ne faille pas les exagérer) sans conséquences pratiques assez importantes : s'il y a une contemplation acquise, je puis, au moins en certaines circonstances, faire des efforts pour y arriver, pour l'acquérir. Mais quand il s'agit de la contemplation infuse, la réponse donnée à la ques-

tion doctrinale de sa nécessité, de l'appel à en recevoir le don, n'amène *logiquement* aucune différence sensible dans la manière de conduire les âmes. Je ne veux pas dire que des différences, et considérables, n'existent pas en réalité dans la pratique des directeurs au sujet de cette contemplation infuse, et nous aurons plus loin à en rechercher les causes réelles ; je ne veux même pas nier que, d'une façon assez générale, ces différences dans la manière d'agir soient parallèles aux différences de position doctrinale : je veux dire seulement qu'à mon avis, le lien logique entre les unes et les autres n'existe pas.

En effet, les points doctrinaux qui entraîneraient, en cas de divergence dans les idées, des différences importantes dans la pratique, sont précisément ceux sur lesquels nous avons constaté l'accord entre théologiens.

Inutile d'insister sur ce qui regarde la conduite des âmes ayant déjà reçu avec une certaine abondance le don de la contemplation infuse : les principes de conduite si sages posés par sainte Thérèse et S. Jean de la Croix, soit au sujet des grâces extraordinaires de visions qui peuvent accompagner la contemplation, soit au sujet de cette contemplation elle-même, semblent être universellement admis, quoiqu'il en soit de certaines inconséquences dans la pratique de tels ou tels directeurs, par exemple pour l'importance à attacher aux paroles intérieures. Personne ne conteste que ces âmes doivent être dirigées suivant des principes particuliers en bien des points ; les uns seront peut-être plus exigeants que d'autres avant d'admettre qu'il s'agit bien chez une âme de grâces de contemplation infuse, mais, une fois vérifié que tel est bien le cas, personne ne songera à les empêcher de se livrer pleinement à la puissante action de la grâce en elles.

C'est au sujet des âmes qui n'ont pas encore reçu ces grâces ou qui commencent à peine à en sentir les premières touches que la ligne de conduite des directeurs est loin d'être uniforme : faut-il désirer et demander ces grâces ?

faut-il s'y préparer positivement, en faire le but explicite de l'âme dans ses efforts personnels et sa docilité aux grâces déjà reçues? faut-il par conséquent entretenir ces âmes fréquemment de ce sujet, les encourager à lire les livres qui en traitent davantage? Il semble bien que, même réduites aux termes précis rappelés plus haut, les différences doctrinales ne peuvent pas ne pas entraîner des réponses à ces questions d'ordre pratique?

En réalité cependant pour ce qui est du désir et de la demande de ces grâces, tous en admettent la légitimité, tous aussi rappellent qu'ils doivent être humbles et pleinement soumis à la volonté de Dieu, souverainement libre dans la dispensation de ses dons. Si les uns encouragent moins que d'autres de tels désirs, ce n'est point qu'ils les tiennent pour illégitimes, c'est uniquement par raison de prudence, à cause des inconvénients que, souvent, peuvent avoir, et ont en effet, pour beaucoup d'âmes, de tels désirs indiscrètement entretenus. La différence ici n'est donc pas d'ordre doctrinal, elle est tout entière dans la manière d'apprécier les faits et d'interpréter les leçons de l'expérience. Il en faut dire autant de directions données en sens opposés pour la lecture des livres consacrés à la contemplation infuse : quand il s'agit de livres catholiques, approuvés ou du moins autorisés par l'Eglise, ce n'est point, aujourd'hui comme au XVI[e] ou au XVII[e] siècle, pour raisons de doctrine, que les uns en encouragent la lecture moins que d'autres, d'une façon moins générale et moins habituelle : c'est uniquement parce qu'ils apprécient différemment les effets produits par la lecture de ces livres qu'ils jugent, eux aussi, en soi excellents. Les critiques même faites par ceux qui sont plus réservés, à tels de ces livres porteront moins en général, sur les thèses doctrinales qui y sont défendues, que sur les conseils pratiques qui en sont plus ou moins logiquement déduits ou sur l'impression qu'est de nature à faire la manière de présenter ces thèses elles-mêmes.

La raison en est fort simple : on l'a vu plus haut, l'accord existe en fait pour admettre que nous ne pouvons de nous-mêmes nous hausser à la contemplation infuse, ni la mériter, ni nous y préparer de façon positive, en sorte que cette préparation accomplie, Dieu accorde régulièrement le don désiré ; nous pouvons seulement nous y préparer en écartant les obstacles qui gêneraient l'action de Dieu en nous et empêcheraient l'âme d'y être pleinement docile, comme aussi en prenant des habitudes de recueillement, de prière à la fois fervente et reposée (en nous élevant, si on veut, à la contemplation acquise), de manière que notre âme soit mieux disposée à recevoir les grâces de contemplation infuse le jour où Dieu, dans sa liberté souveraine, décidera de les lui accorder.

Cela étant, la question de l'appel, universel ou non, à la contemplation infuse, ne saurait avoir des conséquences pratiques importantes qu'à une condition : que ces préparations et autres semblables que nous pouvons y apporter constituent une forme de vie spirituelle différente de celle dans laquelle tous sont d'accord pour voir la voie commune des âmes vers la plénitude de la charité. Or il n'en est rien : cette purification de l'âme, cette générosité et cette docilité absolue à la grâce, ce désir de ne rien refuser à Dieu et de s'unir toujours davantage à lui, cet « approfondissement » graduel de la vie de prière... : ce sont les conseils que tous donnent pour arriver à faire pleinement dominer la charité en l'âme. Que celle-ci soit ou non appelée à recevoir un jour le don de la contemplation infuse, il n'y aura rien à changer dans ces conseils : si elle y a été fidèle, le jour où l'appel prochain à cette contemplation se fera sentir, où paraîtront en elle les signes de l'action particulière de Dieu, elle se trouvera toute prête à se livrer à cette action dans les meilleures conditions de générosité et de docilité.

Mais, du moins, ne faut-il pas accorder que la doctrine de l'appel universel, mettant l'âme en face de la merveilleuse intimité avec Dieu à laquelle elle est destinée, si elle reste

pleinement fidèle aux avances de la grâce, constitue pour elle un stimulant puissant, une source inépuisable de magnanimité, un principe de hautes ambitions spirituelles et l'empêchera ainsi de se traîner dans la médiocrité ? Si, par avance, les âmes se résignent à ne pas arriver jusque là, ne resteront-elles pas à mi-côte, renfermées dans des horizons bas et bornés.

Il y a, semble-t-il, dans cette difficulté une confusion, et peut-être même une pétition de principe. Si l'on identifie, en effet, pratiquement haute sainteté et contemplation infuse, il est trop clair que l'on ne peut tendre vers l'une sans tendre vers l'autre : mais là est précisément la question. Et quant à la merveilleuse intimité avec Dieu dont la perspective radieuse soutiendra l'âme dans ses pénibles ascensions, il est non moins clair que c'est avant tout, essentiellement, l'intimité de la vision béatifique; la perspective d'en recevoir dès ici-bas un faible avant-goût dans la contemplation infuse, aidera sans doute l'âme, elle ne changera pas essentiellement les choses, à moins toujours que l'on suppose ce qui est précisément en question, savoir que l'âme voie des hauteurs de sainteté inaccessibles à elle sans ce secours. Pour tout dire, la contemplation infuse ne paraît pas, quelles que soient son excellence et sa puissance pour aider à la sanctification, différer en ceci essentiellement des autres secours que Dieu donne quand et et à qui il lui plaît, comme sont les consolations spirituelles de tout genre, ces visites intérieures de Dieu dont l'*Imitation de Jésus-Christ* a rendu l'idée familière aux âmes les plus humbles. Dieu est le maître de nous les accorder quand il veut, nous pouvons nous y préparer, chercher à « retenir le Bien-aimé » par notre fidélité, nous encourager dans la désolation par l'espoir de la consolation... Mais en même temps, nous devons être prêts à nous passer d'elle, à nous abandonner à Dieu pour le choix de la voie où il nous fera marcher, bien convaincus que le véritable amour est au-dessus de ces visites elles-mêmes et de leurs alternatives...

Consolations spirituelles et contemplation infuse sont donc des secours de Dieu que nous ne saurions trop apprécier ni recevoir avec trop de reconnaissance quand Dieu les donne; dont la perspective, même incertaine, contribuera à nous soutenir à certaines heures difficiles; mais, que nous soyons sûrs ou non de les obtenir un jour, il ne s'ensuivra pas de changement notable dans notre conduite actuelle et dans l'orientation de notre vie spirituelle, dont le but et le soutien essentiels resteront les mêmes en toute hypothèse, règne de la charité dans l'âme produit par l'action de la grâce, sentie ou non (1).

Pour si brèves et sommaires que soient ces quelques réflexions, il semble cependant qu'on puisse conclure que la divergence doctrinale constatée entre partisans et adversaires d'un appel universel des âmes chrétiennes à la contemplation infuse, ne porte pas, dans ce qu'elle a de réel, sur un point essentiel de la vie spirituelle.

Reste toutefois une difficulté : quoi qu'il en soit de ces considérations a priori, il y a, dira-t-on, le fait que la tradition des maîtres de la vie spirituelle est constante pour affirmer et inculquer avec insistance l'universalité de cet appel à la contemplation et la nécessité de celle-ci pour la sainteté : peut-on dès lors méconnaître l'importance qu'avait à leurs yeux cette question, et avons-nous le droit d'estimer secondaire ce qu'ils ont jugé essentiel ? C'est ce qu'il faut examiner en répondant à la troisième des questions posées plus haut. *(A suivre).*

Rome. Joseph de Guibert, S. J.

(1) C'est ce qui a été bien mis en lumière à l'occasion des *Exercices* de S. Ignace par le P. Louis Peeters (*Vers l'union divine*, 1924, c. 5-6) et le P. Richstaetter (*Mystische Gebetsgnaden* 1924 p. 34 ss.) : répondant l'un affirmativement, l'autre négativement à la question de nécessité de la contemplation infuse, ils s'accordent à montrer que les exercices par lesquels S. Ignace prépare l'âme d'une façon générale à trouver et embrasser la volonté de Dieu sur elle, sont en fait la meilleure préparation possible à cette contemplation infuse pour le moment où Dieu décidera de la donner à l'âme.

NOTES ET DOCUMENTS

LES MÉDITATIONS VII ET VIII ATTRIBUÉES A SAINT ANSELME LA SÉRIE DES *21* MÉDITATIONS

Les « méditations » qui portent les n^os^ *VII* et *VIII* dans l'édition bénédictine des œuvres de saint Anselme (1) sont parmi les pièces les plus gênantes de ce recueil factice, dû à l'impéritie de Gerberon (*sit uenia uerbo*). J'ai proposé, en divers temps, quelques remarques (2), sans traiter le sujet à fond. Le moment semble venu de grouper les faits indiqués et de les compléter, afin de faire la lumière sur ces textes malencontreux, qu'on pourra dès lors négliger en s'occupant de saint Anselme et de ses prières.

Pour ne pas compliquer la question, je prends maintenant les deux morceaux tels que Gerberon les a présentés ; c'est-à-dire sans avoir égard, directement, au contexte dans le cadre duquel Raynaud (3) les a transmis à Gerberon. Celui-ci tient ferme pour l'authenticité (4), s'étant fait « de l'esprit et de la langue de saint Anselme » une idée qui lui permettait d'agréer tous les développements possibles sur des matières intéressant la piété. L'analyse littéraire la plus

(1) *P. L.*, CLVIII, 741-745, 745-748.

(2) Voir la préface à la traduction de D. A. Castel (Coll. *Pax*, t. XI), p. XVII ; *Revue Bénédictine*, 1924, p. 59 [*Med. 10* est mentionné là, par erreur]; *La Vie Spirituelle, Supplément*, novembre 1924, p. 20, n. 2.

(3) *S. Anselmi archiep. Cantuariensis Opera omnia*, Lyon, 1630, p. 254, 256-258.

(4) *P. L.*, ib., 30 (*Censura operum*).

serrée est donc seule capable de le débouter des positions prises. Mais, dans une étude complémentaire, je ferai connaître, d'après les manuscrits, le contexte traditionnel rompu sciemment par Gerberon (5); à savoir, les *Meditationes* en *39* chapitres, qui portent habituellement le nom de saint Augustin, quelquefois celui de saint Anselme, et dont une portion a été publiée de bonne heure parmi les œuvres du premier comme un *Liber de contritione cordis*. En attendant, il suffit de noter, après Gerberon lui-même, que les deux premiers paragraphes de sa Méditation *VII* coïncident, à quelques détails près, qui sont insignifiants, avec ceux du *De contritione cordis* (6).

Cette Méditation *VII* se trouve formée de quatre paragraphes très inégaux, le dernier étant deux fois plus long que les trois autres réunis. Au surplus, leur incohérence est assez remarquable, à la lecture, en dépit des titres (7). Selon la disposition adoptée par Raynaud, on avait, beaucoup plus justement, quatre morceaux distincts; en outre, le second y était séparé des troisième et quatrième par une chaîne de textes semblables, que Gerberon n'a pas repris; enfin, à part le changement de compte, la Méditation *VIII* faisait suite au quatrième, comme un cinquième et dernier morceau, pareillement prolixe. Ainsi, de part et d'autre, l'édition bénédictine donne une fausse impression d'unité. Pour ne pas changer la perspective tout en écartant la partie intermédiaire, il aurait fallu, strictement, distinguer cinq morceaux, plus ou moins indépendants. Mais on va voir que le partage devait, en réalité, se faire tout différemment : la Méditation *VII* § *1-2*, isolée; la Médita-

(5) Ib., A 1. 8.

(6) Ib., B 1. 2 sq., et cf. 36 sq.. Voir le texte du *De contrit. c.* : *P.L.*, XL, 943. L'édition bénédictine (1685 : t. VI) revise sur certains points celles de Bâle (1529 : t. XI) et de Louvain (1577 : t. IX), qui sont identiques et, en effet, souvent défectueuses. De là, plusieurs différences; j'indiquerai les plus importantes. D'autre part, Gerberon a eu la fâcheuse idée d'introduire dans le texte de Raynaud diverses variantes d'un manuscrit de Tournai ou de l'édition de Louvain. Ceci accroît la confusion. Mais il n'est pas difficile de remettre les choses au point, le mal étant constaté.

(7) Ces titres se trouvent déjà dans l'édition de Raynaud et proviennent, très probablement, de la copie fournie par Allatius.

tion *VII* § *3-4* et la Méditation *VIII*, réunies. C'est l'analyse littéraire qui manifeste l'exactitude de ce groupement.

1. MED. VII § *1-2*

Ces paragraphes liés ne sont guère autre chose que des extraits, en double série, d'un opuscule apocryphe qui fut souvent transcrit et cité depuis le XIIIe siècle (8), connu peut-être même dès le siècle précédent (9) : le *De spiritu et anima* pseudo-augustinien (10), dont il est possible, selon une conjecture de Coustant (11), que

(8) Les manuscrits en sont si nombreux que j'ai renoncé à en prendre liste ; rien que dans les bibliothèques anglaises, j'en ai compté une soixantaine. Il serait utile pourtant de classer ces exemplaires. Plusieurs prennent fin avec le chapitre XXXIII ; la majorité ne dépasse pas le chapitre L, à tel point que Coustant n'a pas connu de témoins directs de la dernière partie (c. LI-LXV) ; il en existe pourtant, et Coustant a raison de tenir cette portion pour authentique, même faiblement représentée. Je croirais que l'ouvrage a été conçu primitivement en trois livres ; ceci expliquerait les différences principales des manuscrits. Il nous faudrait surtout une nouvelle édition, qui reprît la distinction des sources, commencée par Coustant. L'histoire des doctrines scolastiques est intéressée à ce travail ; car l'opuscule fut souvent invoqué par les Augustiniens, notamment à propos de la simplicité de l'âme ; d'où l'attitude d'Albert le Grand et de saint Thomas, relativement à son « autorité ». Voir à ce sujet M. GRABMANN, *Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin* (1920), p. 9 sq. ; G. THÉRY, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, X (1921), p. 373-377 ; M. D. CHENU, *Divus Thomas*, XXVIII (1925), p. 273 sq. ; noter aussi que saint Bonaventure a beaucoup cité cet ouvrage ; j'ai compté quarante-neuf références dans l'édition de Quaracchi (t. X, 1902, p. 269^3).

(9) Il peut avoir été composé vers 1160 ; le *terminus a quo* est donné par la lettre *De anima* d'Isaac de l'Étoile (+ v. 1165). Les manuscrits abondent au XIIIe siècle, et certains appartiennent au début du siècle. Les n^os *225* de Peterhouse (Cambridge) et *499* de Lambeth sont peut-être attribuables à la fin du XIIe ; je doute davantage pour le n^o *206* de Saint-Omer. Enfin, il n'est pas improbable que les Méditations en *39* chapitres, dont il sera question dans un autre article, soient antérieures elles-mêmes au XIIIe siècle.

(10) *P. L.*, XL, 779-832.

(11) Ib., 779-780 : *Admonitio in librum De spiritu et anima*. Dans cette notice, Coustant, l'un des meilleurs esprits qui aient honoré notre Ordre, garde assez bien la mesure qui convenait, en une question littéraire où les preuves positives font défaut ; de même plus loin, dans la notice concernant le *De diligendo Deo* (ib., 847). L'*Histoire littéraire* a

l'auteur véritable soit Alcher de Clairvaux. Mais l'origine de ce curieux centon n'importe pas présentement ; ce qu'il faut, au contraire, décider, pour apprécier la nature de la Méditation *VII*, c'est le sens des relations d'un ouvrage à l'autre. Or, on peut établir sûrement qu'il s'agit d'emprunts faits au *De spiritu et anima* par le compilateur de la fausse méditation.

La première série des textes parallèles traite des objets ou de l'exercice de « la méditation » (§ *1* = De spir. et an., c. XLIX et L) ; la seconde, de l'amour de gratitude envers Dieu (§ *2* = De spir. et an., c. XVII).

En procédant à la comparaison, on s'aperçoit que, dans les deux cas, les développements du pseudo-Augustin sont

commencé de manquer à cette nécessaire discrétion (t. XII, 683-686). Les historiens modernes qui ont eu à mentionner Alcher s'expriment sur ses ouvrages supposés avec une assurance complète. Il faut bien redire que nous ne savons à peu près rien d'Alcher, et qu'on propose de mettre à son compte le *De spiritu et anima*, parce qu'il est toujours plus commode d'avoir affaire à une personne qu'à un traité anonyme. Il est vrai que les cisterciens ont été volontiers des compilateurs, et, dans le cas, qu'Alcher, moine à Clairvaux, a reçu, vers 1160, de son confrère Isaac, abbé de l'Étoile, une lettre *De anima* (*P. L.*, CXCIV, 1875), dont maints passages reparaissent, parmi beaucoup d'autres textes empruntés, dans le *De spiritu et anima*. En outre, c'était, au XIIIe siècle, une opinion, répétée par Albert le Grand et par saint Thomas, que cet opuscule avait pour auteur « un certain Cistercien ». Mais voilà tout ce qu'on est capable de faire valoir en faveur d'Alcher ; et ce n'est pas trop. D'autre part, la tradition manuscrite met en cause saint Augustin lui-même et lui seul, sans doute parce que les extraits de ses œuvres étaient les plus nombreux et les plus évidents. Dans l'Ordre de Cîteaux, dont nous connaissons suffisamment les grandes bibliothèques (Clairvaux, Cîteaux, Pontigny, Fontenay, etc.), l'on ignore Alcher, tandis que les ouvrages d'Isaac sont copiés çà et là ; il ne semble pas qu'on y sût quoi que ce soit touchant l'auteur du *De spiritu et anima*. Vraisemblablement, l'écrit avait été rédigé par un homme qui ne se souciait pas de révéler son identité ; il a dû circuler tout d'abord anonyme ; le crédit lui vint du jour que le nom de saint Augustin fut inscrit en tête. N'oublions pas enfin qu'Albert le Grand, auquel saint Thomas, probablement, fait écho, ne se borne pas, dans le commentaire du premier livre des *Sentences*, c'est-à-dire avant 1246, à rejeter l'autorité du « Cistercien » responsable du *De spiritu et anima* ; il l'appelle « Guillaume » (*In I Sent.*, D. 8, a. 25 ; cf. Théry, *op. laud.*, p. 375, 377). Ce curieux témoignage ne favorise guère la cause d'Alcher. Peut-être confondait-on simplement l'auteur, malgré la chronologie, avec Guillaume de Saint-Thierry († v. 1149), dont l'attachement à saint Augustin était notoire.

plus complets et, positivement, se tiennent mieux. Par suite, l'apparence, pour dire le moins, est que le pseudo-Anselme y a découpé ses sentences un peu maigres et mal jointes. En d'autres termes, celui-ci semble jouer, à l'égard de son devancier, le rôle d'un « arrangeur » sans originalité ni habileté, qui a surtout le souci d'abréger. En deux ou trois endroits seulement, — outre l'aphorisme du début, lequel a été recueilli de saint Bernard, assez probablement — il insère plusieurs mots, qui sont étrangers au texte imprimé de l'opuscule. Mais ceci ne rachète rien, et n'est pas même un signe d'indépendance intellectuelle ; les plagiaires, même les plus pressés, éprouvent parfois le besoin d'ajouter quelque redondance à la matière qu'ils s'approprient. Il reste, pour l'observateur attentif, que, des deux rédactions en présence, l'une a chance d'être primaire, l'autre secondaire ou subordonnée.

Jusque-là toutefois, comme il arrive généralement en cet ordre de faits, on ne fournit pas, faute de moyens suffisants, une démonstration qui puisse atteindre tous les esprits. Pour se convaincre, le lecteur est obligé de refaire un assez long travail de menue critique. Mais voici qui va changer entièrement la situation. Deux courts écrits de de Hugues de Saint-Victor († 11 février 1141), dont l'authenticité est indiscutable, le *De modo orandi* et le *Soliloquium de arrha animae* (12), offrent des passages, disséminés, qui correspondent, matériellement, tant aux premiers paragraphes de la Méditation *VII* qu'aux chapitres du *De spiritu et anima* (13). Une seule phrase commune à

(12) *P. L.*, CLXXVI, 977 sq., 951 sq (édition de 1880). Les ouvrages de Hugues ne se laissent pas dater d'une manière précise. On les inscrit, en masse, entre les années 1118 (date approximative de l'arrivée à Saint-Victor), et 1141 (date du décès). Hugues était né vers 1096 ; il devint prieur en 1133. Mais son activité littéraire, qui fut considérable, ne remplit, vraisemblablement, que les dix ou quinze dernières années de sa vie ; une période, consacrée davantage à l'enseignement, dut précéder. De plus, les deux opuscules susdits, qui sont parmi les plus remarquables, débordent d'une pensée trop mûre pour être des écrits de jeunesse. On les placerait donc plutôt l'un et l'autre au terme de la carrière du Victorin, comme les fruits les plus parfaits de son expérience spirituelle.

(13) La plupart de ces faits sont notés, en gros, par Coustant, envers lequel je reconnais volontiers ma dette ; voir l'annotation au *De spiritu*

ces deux textes — celle qui introduit le second paragraphe — demeure, pour une part, isolée; comme, d'ailleurs, plusieurs mots y sont certainement repris du *Soliloquium*, on ne saurait douter finalement que cette phrase, elle aussi, ne représente réellement, sous forme de résumé, des pensées que Hugues développe avec un grand charme dans son livret (14).

L'intérêt est, maintenant, de fixer l'ordre de succession des auteurs, ou plutôt, — la priorité de Hugues, écrivain original, étant assez évidente par elle-même, — de reconnaître la place respective de ses débiteurs. Or il saute aux yeux, lorsqu'on rapproche les trois rédactions, que le *De spiritu et anima* reproduit servilement presque toujours, néanmoins avec intelligence, des tranches complètes de Hugues, et que la Méditation, au contraire, diminue considérablement ces mêmes tranches de texte. Une seule conclusion reste possible : le pseudo-Anselme démarque le pseudo-Augustin, qui démarque le Victorin. Ainsi, la Méditation *VII* § *1-2* est une compilation au second degré ; les écrits de Hugues se trouvent au point de départ, mais ils ne sont reconnaissables, dans les deux paragraphes, que déjà morcelés et triturés, pour ainsi dire, par l'auteur de l'apocryphe augustinien.

Si ce fait n'a pas besoin d'être expliqué davantage, il n'est, pourtant, décidément saisissable qu'au moyen d'une présentation facile. Je crois donc nécessaire, afin que le problème soit tenu désormais pour résolu, de publier ensemble les textes apparentés, dans la mesure, du moins, où ceux de Hugues et du pseudo-Augustin éclairent la

et anima (*P. L.*, XL, 792, 815 sq.) et au *De contritione cordis* (ib., 943). Mais le Mauriste s'est borné à donner les références, sans oser conclure, semble-t-il ; il n'a pas fait remarquer, en tout cas, la position intermédiaire du premier apocryphe augustinien. La part d'Anselme, mal délimitée, devait l'embarrasser, quoiqu'il paraisse bien avoir mis en doute l'authenticité de la Méditation *VII* (cf. ib., 941 sq.).

(14) J'avais pensé, d'abord, retrouver ce passage particulier dans les œuvres de saint Augustin, dont c'est, aussi bien, la doctrine, substantiellement ; il est plus simple d'attribuer toute l'influence, directe ou indirecte, aux opuscules du Victorin, dès lors qu'une légère coïncidence verbale est notable.

composition du pseudo-Anselme; c'est l'artifice de celui-ci qu'il s'agit de dévoiler sans pitié.

Les groupes de phrases de la Méditation sont distribués dans la première colonne, qui se trouve être la moins remplie. Les colonnes à droite donnent le sens de cette rédaction abrégée; la troisième, celle de Hugues, explique en même temps la disposition de la seconde. L'italique ordinaire sert à distinguer les parties communes, c'est-à-dire ce qui est passé des développements du Victorin dans les ouvrages de ses imitateurs. On peut remarquer aisément, du même coup d'œil, ce que chaque auteur garde en propre. Un corps gras dénote les termes du *De spiritu et anima* que le rédacteur de la de la Méditation a su respecter; ainsi l'étroite parenté de ces écrits ressort-elle assez bien, et surtout la dépendance de la Méditation par rapport à l'opuscule (15).

Au texte accrédité par Gerberon, trop arbitraire, je n'ai point hésité à substituer celui que Raynaud avait produit, imparfait peut-être, mais homogène. Ses particularités, quoique peu nombreuses somme toute, suffisent à montrer, si l'on y prend garde, qu'une rédaction normale du *De contritione cordis* (16) est dissimulée par derrière. A cet égard, la Méditation *VII* § *1-2* devrait être définie une compilation, non plus au second, mais au troisième degré.

En note, je me borne à énumérer quelques variantes choisies, qui éclairent en effet la publication de Raynaud (17). L'*apparatus* complet était hors de question, puisque nous ne faisons point ici de philologie. Il a fallu renoncer également à contrôler les passages de Hugues et du pseudo-Augustin au moyen de manuscrits; ce qui ne serait sans doute pas inutile, s'il s'agissait d'établir des textes définitifs.

(15) Pour compléter la preuve, il aurait encore fallu mettre en évidence : 1° les membres de phrase, intacts d'apparence, mais dans lesquels les deux rédactions offrent ensemble un ordre des mots qui n'est plus celui de Hugues; 2° de même, les omissions communes, en regard du texte de Hugues; 3° enfin, les cas d'accord entre Hugues et le pseudo-Augustin, ces derniers faits ayant pour conséquence la nature secondaire de la Méditation. Tout ceci eût trop compliqué la typographie.

(16) Plus exactement, des Méditations en *39* chapitres, dont le *De contritione cordis* n'est que la partie centrale.

(17) C^1 est l'édition du *De contritione cordis* d'après Érasme et les docteurs de Louvain; C^2, l'édition bénédictine du même ouvrage; *C*, le *consensus* des éditions précédentes; *G*, l'édition de la Méditation *VII* d'après Gerberon. (Voir ci-dessus note 6).

MED. VII § 1

1. *Nihil certius morte* (1), nihil *hora mortis incertius.*

Nil mortalibus uel *morte certius* uel *incertius hora mortis* [S. Bernardi Ep. CV: P. L. CLXXXII, 240 D 1] (18).

DE SPIR. ET AN. c. XLIX²-L¹ [P. L. XL, 816]	DE MODO ORANDI c. I [P. L. CLXXVI, 977-979]
	(1) ... Primum igitur necesse est ut, si prudenter et utiliter dominum orare uolumus,
Iugi ergo *meditatione animum nostrum exerceamus et consider*emus *miserias* et necessitates *nostr*as. labores et dolores.	*iugi meditatione animum nostrum exerceamus et* in *consider*atione *miseriae nostr*ae dicamus quid nobis necesse est petere, in consideratione autem misericordiae dei nostri, quo desiderio habeamus postulare.

1. morte certius *C²*.

(18) L'idée, sans doute, est banale ; à preuve cette phrase de Cicéron, *De senectute*, XX, 74 : « Moriendum enim certe est, et id incertum an eo ipso die ». Mais la coïncidence des termes est assez grande pour pour qu'on admette une dépendance directe, à l'égard de saint Bernard. Il n'est pas impossible, toutefois, que cet aphorisme circulât comme un proverbe, au XIIe siècle, et que saint Bernard, dès lors, l'ait tenu de son milieu ; témoin Jean de Salisbury, dans le *Policraticus*, terminé en 1159 : « Vt enim ait *ille* : Nichil morte certius est, nihil hora incertius » (II, 27 : éd. Cl. Webb, I, 1909, p. 159). Le savant éditeur du *Policraticus* n'a pas omis de rapprocher notre Méditation *VII*, censée authentique, et de compter saint Anselme, en raison de ce passage, parmi les inspirateurs du jeune philosophe (*Prolegomena*, p. XLII). J'aime à croire que l'on jugera mieux, à l'avenir, de la Méditation. Mais, à la rigueur, Jean peut citer, lui aussi, saint Bernard. Au contraire, saint Bonaventure paraît connaître le texte même du pseudo-Anselme (cf. *Opera omnia*, Quaracchi, VI, 588, VII, 327, IX, 526).

	Lugentes enim *in hanc uitam intrauimus*, cum labore uiuimus, *cum dolore* et timore *exituri sumus* [= HVGO 3].	
2. *Cogitemus* **ergo** *quam breuis sit uita nostra, quam mors* **certa**, quam **hora mortis** *incerta, quam uia lubrica* et periculosa, circundata insidiis inimicorum (²).	*Cogitemus* **ergo** *quam sit breuis uita nostra, quam uia lubrica, quam mors* **certa** et **hora mortis** *incerta* [= HVGO 2].	(2) *Cogitemus quam breuis sit uita nostra, quam lubrica uia, quam mors incerta.*
		(3) Cogitemus quod *lugentes in hanc uitam intrauimus, cum dolore* pertransimus, cum luctu *exituri sumus.*
3. *Cogitemus quantis amaritudinibus admixtum sit, si quid dulce aut iucundum in uia* (³) *huius uitae occursu suo nobis alludit.*	*Cogitemus quantis amaritudinibus admixtum sit, si quid dulce aut iucundum in uia huius uitae occursu suo nobis alludit.*	(4) *Cogitemus quantis amaritudinibus admistum sit, si quid* etiam *dulce aut iucundum in uia huius uitae occursu suo nobis alludit.*
4. *Quam fallax* **ac** *suspectum, quam instabile* **et** *transitorium est quicquid amor huius* uitae (⁴) *parauit* (⁵), *quicquid species* **aut** *pulchritudo temporalis promittit,* fallax est et tota uanitas (⁶).	*Quam fallax* **et** *suspectum, quam instabile* **et** *transitorium est quidquid huius mundi amor parturit, quidquid species* **aut** *pulchritudo temporalis promittit.*	(5) *Quam fallax,* quam *suspectum, quam instabile,*quam *transitorium est quidquid huius mundi amor parturit, quidquid species* et *pulchritudo temporalis promittit.* Alia sunt mala... [977 C 12 — 978 A 4].

2. et periculosa *etc. om. CG.* 3. medio *C¹.* 4. mundi *C²G.* 5. parturit *C²G.* perturbat *C¹.* 6. fallax *etc.*] quidquid delectatio carnis protendit *C²G.*

		... Cum autem uitae huius aerumnam *considerat*, *etiam quae sit patriae caelestis suauitas atque dulcedo attendat*, et *perpendat quid inuenerit*, *quid perdiderit*, *ubi iaceat*, *unde ceciderit*, *ut ex utroque intellig*at *quantum* sibi *in hoc exsilio lugendum sit. Hinc enim Salomon* dicit : « *Qui* addit *scientiam*, addit *et dolorem* » *quia quanto magis homo mala sua intelligit, tanto amplius suspirat et gemit.* Postremo superest ut in memoria malorum nostrorum etiam misericordiae dei recordemur..... [978 B 8 — C 3].
5. *Consider*emus *etiam quae sit patriae caelestis suauitas* aut *dulcedo*, serenitas et amoenitas [7] ; et *attenda*mus *unde cecidi*mus et *ubi iac*emus, *quid perd*imus et *quid inuen*imus, *ut ex utroque intelli*gamus *quantum in hoc exilio lugendum sit. Hinc* Salomon ait : « *Qui* apponit *scientiam,* apponit *et dolorem* », *quia quanto magis* quis [8] *intelligit mala* animae *sua*e [9], *tanto amplius* [10] *suspirat et gemit.*	*Consider*emus *etiam quae sit patriae caelestis* pulchritudo, *suauitas atque dulcedo. Atten*damus *et perpenda*mus *unde cecid*imus et *ubi iac*emus, *quid perd*idimus, et *quid inuen*imus, *ut ex utroque intellig*amus *quantum* nobis *in hoc exsilio lugendum sit. Hinc enim Salomon* ait : « *Qui* apponit *scientiam,* apponit *et dolorem* », *quia quanto magis homo sua mala intelligit, tanto amplius suspirat et gemit.*	
		... Quisquis huiusmodi meditationibus ante orationis tempus animum suum exercuit, nec improuidus fortassis nec tepidus ad orationem uenit.
6. *Meditatio* siquidem *parit scientiam, scientia* [11] *compunctionem, compunctio deuo-*	*Meditatio* siquidem *parit scientiam, scientia compunctionem, compunctio*	*Meditatio* namque assidua *scientiam parit ; scientia* uero parta ignorantiam pellit et *compunctionem* parit ; *compunctio* autem parta desi-

7. ser. et am. *om.* *C.* 8. homo *C²G.* 9. mala sua *C.*
10. magis *G.* 11. conscientiam conscientia *C¹.*

tionem, deuotio orationem commendat.	*deuotionem, deuotio perficit orationem.*	diam fugat et *deuotionem* parit; *deuotio* uero *orationem perficit.*
	Meditatio est frequens cogitatio ... *curiosa* et *sagax obscura inuestigare et* occulta ad notitiam trahere.	[*Meditatio est frequens cogitatio* cum consilio, quae causam et originem modum et utilitatem uniuscuiusque rei prudenter inuestigat... Meditatio itaque est uis quaedam mentis *curiosa* ac *sagax obscura inuestigare et* perplexa euoluere. Contemplatio est uiuacitas illa intelligentiae... (Ps. HUGO, De MODO DICENDI ET MEDITANDI, § 5, § 8 : P. L. CLXXVI, 878 A 3-3, 879 B 2-5)] (19).
7. **Meditatione assidua** *ad sui* **cog**-*nitionem illumina-*	*Scientia est quando homo ad* **cognitionem** sui **assidua**	*Scientia est quando homo ad* agnitio*nem sui illuminatur.*

(19) Quoique B. Hauréau ait malmené les éditeurs de ce livre (Martène et Migne), comme s'il n'aurait jamais dû être imprimé (*Les Œuvres de Hugues de Saint-Victor,* 1886, p. 115), j'incline à y reconnaître la source du *De spiritu et anima*, en cet endroit ; on aurait dès lors un *terminus ad quem* — avant 1160 environ — pour en dater la rédaction, et on l'attribuerait sans difficulté à un disciple du Victorin, puisque tel est aussi le cas de nombre d'ouvrages publiés sous son nom. Tous les paragraphes en effet se laissent identifier aisément. La phrase du § *5* qui nous concerne se lit non seulement dans le *Didascalicon,* l. III, c. XI (*P. L.*, CLXXVI, 772 B) ; mais encore, très peu modifiée, dans le *De meditandi artificio* (ib., 993 A) ; celle du § *8*, dans la première homélie sur l'Ecclésiaste (*P. L* , CLXXV, 117 A). Il est donc plus simple de supposer que le compilateur du *De spiritu et anima* trouvait déjà ces passages rapprochés. Sinon, l'on admettra qu'il usait d'un florilège préparé d'avance. En toute hypothèse, Hugues a fourni la matière textuelle.

tur.	**meditatione** *illuminatur.*	
In *compunctione ex consideratione malorum suorum cor interno* ([12]) *dolore tangitur.*	*Compunctio est quando ex consideratione malorum suorum cor interno dolore tangitur.*	*Compunctio est quando ex consideratione malorum suorum cor interno dolore tangitur.*
	Deuotio est pius et humilis affectus in deum,	*Deuotio est pius et humilis affectus in deum* qui ex compunctione generatur. Territus enim magnitudine malorum suorum animus... [978 D 3 — 979 A 7].
	humilis ex conscientia infirmitatis propriae, *pius ex consideratione diuinae clementiae.*	... Deuotio igitur est conuersio in deum pio et humili affectu. *Humilis* enim est *ex conscientia infirmitatis* suae ; *pius* est *ex consideratione diuinae clementiae.* Haec in se tres principales uirtutes habet... [979 A 11-15].
	Oratio est mentis deuotio, idest conuersio in deum per pium et humilem affectum (20).	... Nihil ergo aliud *est oratio* quam *mentis deuotio, idest conuersio in deum per pium et humilem affectum,* fide, spe, caritate subnixa. [979 B 7-10].

12. intenso C^1 intimo *G*.

(20) Cette dernière phrase du *De spiritu et anima* se présente, avec une partie de son texte, dans le *De interiori domo* (al. *De conscientia*), c. XXVII § 56 (*P. L.*, CLXXXIV, 536 A-B), important apocryphe com-

MED. VII § 2	DE SPIR. ET AN. C. XVII [P. L. XL, 792 sq]	SOLILOQVIVM [P. L. CLXXVI 960-962, 968]
1. **Miser ego quantum deberem diligere dominum** (1) **meum** Iesum	**Miser ego quantum deberem diligere** deum **meum,**	... Primum cogita anima quod aliquando *non fueris*... [960 B 7-8] (21).

1. deum *C*.

pris parmi les œuvres de saint Bernard ; on rapportera donc cet écrit à la fin du XII[e] siècle, au plus tôt. Mais, au lieu d'un texte dérivé, j'aurais voulu retrouver la source même d'où procède la phrase qui suit dans le *De spiritu et anima* : « Affectus est spontanea quaedam ac dulcis ipsius animi ad deum inclinatio. Nil enim ita deum inclinat ad pietatem et misericordiam quemadmodum purus mentis affectus ». Mes recherches ont été vaines ; je souhaite que d'autres lecteurs soient plus heureux. Ces mots paraissent traduire la doctrine générale de l'amour, *affectus* primordial, selon la pensée de saint Bernard et de l'école cistercienne, Guillaume de Saint-Thierry, Aelred, Bauduin et autres ; mais, à la rigueur, Hugues de Saint-Victor pouvait s'exprimer ainsi. Le paragraphe qui termine le chapitre L (final dans la plupart des manuscrits : « Scientiam caelestium et terrestrium rerum laudare atque amare solent homines... ») est en relation certaine avec les Méditations apocryphes dites de saint Bernard : c. V § 14 (*P. L.*, CLXXXIV, 494 D). Cet intéressant ouvrage, dont l'influence a été considérable jusqu'au XV[e] siècle, doit être à peu près du même temps et sortir des mêmes milieux. Il est déjà souvent cité « Liber meditationum », à côté des opuscules les plus authentiques, dans les *Flores Bernardi* de Guillaume de Tournai ; au XIII[e] siècle, les exemplaires abondent. Il y aurait grand profit à l'analyser complètement. — [J'ai fini par retrouver dans le *Speculum caritatis* d'Aelred, III, c. 11, la définition de l'*affectus*, mais conçu en général : « Est igitur affectus spontanea quaedam... ad *aliquem* inclinatio » (*P. L.*, CXCV, 587 D). L'emprunt, néanmoins, semble fort probable ; il ne change pas la situation chronologique, Aelred ayant gouverné Rievaulx de 1146 à 1166. La proposition suivante, qui reparaît dans le *De interiori domo*, serait donc du compilateur lui-même. On peut noter de même des emprunts à Aelred dans le *De diligendo deo*.]

(21) En transcrivant les cinq passages du Soliloque qui servent à illustrer la première phrase du second paragraphe, il est préférable de garder l'ordre littéraire du livret Strictement d'ailleurs, seuls les deux derniers offrent des points de comparaison certains. Il est trop clair, néanmoins, que l'auteur du *De spiritu et anima* a résumé en deux sentences plusieurs pages de Hugues et se trouve sous l'influence directe de celui-ci ; c'est ce que j'ai tâché d'indiquer par un choix de textes. L'italique permettra de reconnaître les emprunts matériels. Plus loin, le compilateur est revenu au même contexte du Victorin, comme les références le font voir.

Christum (2) **qui me** *fecit cum non* **eram**, *redemit cum perieram*. **Non eram** et **de nihilo** *me fecit*. *Inter* ceteras alias creaturas ratione carentes non fecit me, idest (3) **non arborem**, **non auem**, non **aliquod de animalibus** (4), **sed hominem**, *uoluit me* (5) *esse*. *Dedit* **mihi** posse (6) *uiuere sentire* et (7) *discernere* (8).

qui me *fecit cum non* **eram**, *redemit cum perieram*. **Non eram et de nihilo** *me fecit*.

Non lapidem, **non arborem**, **non auem** uel **aliquod de animalibus** aliis, **sed hominem** *me uol*uit *esse*. *Dedit* **mihi** *uiuere*, *sentire*, *discernere*.

Perieram et *ad*

... Quare ergo, deus meus, *fecisti me*, nisi quia *esse* magis quam non esse *uol*uisti *me*... [960 C 4-6].

... *Dedit* ergo nobis *esse* et pulchrum esse, dedit et uiuere. [961 A 1-2].

... Post esse et post pulchrum esse, post *uiuere*, datum est et *sentire*, datum est et *discernere*, et per eandem dilectionem datum est.... [961 B 4-6].

... Non ad confusionem tui, sed ad eruditionem dicta sunt, ut magis illi fias obnoxia, qui te et *fecit cum non eras*, et *redemit cum perieras*. Nam illud quoque in assertionem amoris illius commemoraui... [962 A 15 — B 4].

... Vt tibi iuste redderetur quod perdideras, ipse dignatus est pie pati quod tolerabas. Descendit ergo, suscepit sustinuit, uicit, restaurauit. *Descendit*

2. I. Chr. *om. CG*. 3. inter *etc. om. C*. 4. brutis *add. C*[1]. 5. me uol. *C*. 6. *om. CG*. 7. *om. C*[2]*G*. 8. discurrere *G*.

2. *Mortalitatem* [9] *suscepit*; *passionem sustinuit, mortem uicit*, et sic me ad uitam [10] *restaurauit*.	*mortalem descendit, mortalitatem suscepit, passionem sustinuit, mortem uicit*, et sic me *restaurauit*.	*ad mortalem, suscepit mortalitatem, sustinuit passionem, uicit mortem, restaurauit* hominem. Ecce, anima mea, obstupesce tanta mirabilia, tanta beneficia propter te exhibita... [962 B 13 — C 5].
	Perieram et abieram, quoniam *in peccatis* meis *eram uenumdatus, uenit ille post* me *ut redimeret* me, *et tantum dilexit* me *ut sanguinis sui pretium appenderet pro* me, *talique pacto et reduxit* me *de exsilio et redemit de seruitio*.	... *Abieras* ergo *et perieras*, et quia *in peccatis* tuis *uenumdata eras, uenit ille post* te *ut redimeret* te, *et tantum dilexit* te *ut sanguinis sui pretium appenderet pro* te, *talique pacto et reduxit* te *de exsilio et redemit de seruitio*... [963 B 4-8].
		... Elegit te in omnibus et assumpsit te ex omnibus et amauit te prae omnibus.
	Nomine etiam *suo uocauit* me, *ut memoriale suum semper esset apud* me.	*Nomine suo uocauit* te, *ut memoriale* eius *semper esset apud* te. Voluit te participem esse in nomine, participem in nominis ueritate,
	Vnxit me *oleo laetitiae quo ipse erat unctus, ut ab uncto* essem *unctus* et *a Christo* dicerer *Christianus*.	quoniam *unxit* te, *quo* et *ipse unctus erat, oleo laetitiae, ut ab uncto* sit *unctus* qui *a Christo dicitur Christianus*... [963 D 3-10].

9. perieram et ad mortalem descendit *praem CG* ; *pro* mortalitatem, immortalis *male C* (*G*). 10. *om. CG*.

		... Et quocumque uertebam me, ubique *gratia* tua *et misericordia praecessit me*. Et *saepe* cum mihi consumptus uidebar, subito *liberasti me*.
3. **Sic** *gratia* **eius** *et misericordia* eius (11) *prae***uenerunt** *me*. **De multis namque** (12) **periculis** (13) *libera***uit** *me* **liberator meus** et dominus meus Iesus Christus (14),	**Sic** *gratia* **eius** *et misericordia* semper *prae***uenerunt** *me*. **De multis namque periculis** *saepe libera***uit** *me* **liberator meus.**	
4. *Quando errabam, reduxit me; quando ignorabam,* **docuit** *me; quando peccabam, corripurit me; quando tristis* eram (15), *consolatus* est *me; quando desperabam confortauit me; quando cecidi, erexit me; quando steti,* **tenuit** *me; quando iui,* **duxit** *me; quando ueni suscepit me.*	*Quando errabam, reduxit me; quando ignorabam,* **docuit** *me; quando peccabam, corripuit me; quando tristabar, consolatus* **est** *me; quando desperabam, confortauit me; quando cecidi, erexit me; quando steti, tenuit me; quando iui,* **duxit**; *quando ueni, suscepit.*	*Quando errabam, reduxisti me; quando ignorabam, docuisti me; quando peccabam, corripuisti me; quando tristabar, consolatus es me; quando desperabam, confortasti me; quando cecidi, erexisti me; quando steti, tenuisti me; quando iui, duxisti me; quando ueni, suscepisti me.*
5. *Haec* et *alia multa* (16) *fecit mihi* dominus (17) *meus* Iesus Christus (18) *de quibus* est *mihi semper dulce* (19) *semper gratias agere* sibi sine intermissione (20), *ut pro omnibus beneficiis* **suis possim eum** *amare et semper laudare* (21).	*Haec* et *multa alia* **fecit** *mihi deus meus* *de quibus dulce erit mihi semper loqui semper cogitare, semper gratias agere, ut pro omnibus beneficiis* **suis possim semper eum** *laudare et amare*.	*Haec* omnia *mihi fecisti*, domine *deus meus*, et *alia multa* *de quibus mihi dulce erit semper cogitare semper loqui, semper gratias agere, ut* te *laudem et amem pro omnibus beneficiis tuis*, domine deus meus. Ecce habes, anima mea, arrham tuam. [968 A 6—B 5].

11. semper *add. CG.* 12. etiam *CG.* 13. saepe *add. C.* 14. et *etc. om. CG.* 15. contristabar *CG.* 16. m. al. *C.* 17. deus *C.* 18. I. Chr. *om. C.* 19. dulce mihi erit *C*² (*G*), *et add. C* : semper loqui semper cogitare. 20. sibi *etc. om. CG.* 21. laud. et am. *C.*

	Cum enim *cunctis* sit *praesidens, singulos implens..... ..... pro quibus* ei ualde *displicere timeo* (22).	... *Cunctis praesidens, singulos implens... ...pro quibus* iam magis illi *displicere timeo* quam pro iis quae laudanda in me sunt, si qua sunt, placere posse in me confido. [968 C—D].
6. *Pro iis* (22) *omnibus quid* **illi rependam** non *ha***beo,** *nisi tantum ut diligam* **eum** ex toto corde meo (23). **Non enim** *melius nec decentius quam per dilectionem rependi potest quod per dilectionem datum est.*	Nec *pro his omnibus quid* **illi rependam** *habeo, nisi tantum ut* **eum** *diligam.* **Non enim** *melius nec decentius quam per dilectionem rependi potest, quod per dilectionem datum est.* Haec praeter rem dixisse uideor, sed forte non praeter utilitatem mihi et iis qui mecum sentiunt quod ego sentio.	... Magno debito obligata es, anima mea. Multum accepisti et nihil a te habuisti. Et *pro iis omnibus* non *habes* quid retribuas, *nisi tantum ut diligas.* Nam *quod per dilectionem datum est* nec *melius nec decentius quam per dilectionem rependi potest.* Accepisti autem hoc totum per dilectionem... [961 A 5—11].

22. his *CG*, *et add.* enim. 23. ex toto *etc. om. C.*

(22) Le compilateur du *De spiritu et anima* énumère, durant une vingtaine de lignes, les bienfaits de la présence divine. Il doit encore ce morceau tout entier à Hugues, qui achemine ainsi le « soliloque » de l'âme chrétienne vers son terme ; mais il réduit beaucoup, comme d'ordinaire, la riche substance du Victorin. Il a emprunté exactement trois passages : « Cunctis praesidens... quasi omnibus prouidens » (968 C 3-5) ; « ita totum ad custodiam... perpetuus intercessor » (C 9-15) ; « diligentius hoc considerans... displicere timeo » (D 6-12), — et laissé les parties intermédiaires. L'auteur de la Méditation a négligé tout ce paragraphe, se bornant à reproduire la conclusion du chapitre XVII, qui ramène, de fait, le lecteur au contexte des premiers extraits. On remarquera que le chapitre XVII se trouve expliqué complètement (moins, sans doute, la clausule de transition).

Cette analyse détaillée des deux premiers paragraphes démontre, croyons-nous, sans qu'il soit besoin d'insister davantage, leur défaut d'originalité, leur dépendance immédiate de l'opuscule *De spiritu et anima*, par conséquent aussi leur date relativement tardive. On va voir maintenant que les paragraphes suivants, joints par Gerberon, leur sont tout à fait étrangers. Quant à leur contexte primitif, il apparaîtra dans l'autre étude que j'ai annoncée; de manuscrits, aussi bien, il n'en existe pas, sinon ceux des Méditations en *39* chapitres ou du *De contritione cordis* (23). L'on comprendra, en même temps, comment le nom de saint Anselme a fini par recouvrir des compositions qui sont si différentes de ses ouvrages authentiques.

2. MED. VII § 3-4 et MED. VIII

Ces nouveaux textes ne donnent lieu, réellement, à aucune difficulté. C'est simplement par ignorance qu'on a pu méconnaître leur unité, et ne pas reconnaître leur identité, jusqu'au point de les attribuer séparément à l'archevêque de Cantorbéry, contre tout semblant de raison. Quelques remarques suffiront à fixer l'un et l'autre point, les faits étant des mieux assurés (24).

Le pécheur, esclave de tous les vices, couvert de ses souillures (*abominabilissima ac uilissima feditate*) (25), mais enfin repentant, remplit de sa plainte, avec les superlatifs les plus impressionnants, plus de six colonnes de la *Patrologie*; il a pour but de s'exciter à la componction et d'implorer le pardon du « père des miséricordes ».

Par la critique interne, on réussirait à faire voir que cette longue prière se poursuit sans arrêt, et que saint

(23) Je n'imagine pas que celui de Tournai, cité par Gerberon, puisse avoir été d'une autre espèce; mais il pouvait être fragmentaire, ou bien analogue à la copie que Raynaud obtint d'Allatius, c'est-à-dire une rédaction hybride, dérivée des susdites Méditations.

(24) J'ai été mis sur la bonne piste par une bizarre référence de Martin Rule, qui me fut longtemps inexplicable, aux œuvres de « Bishop William du Puy »; cf. *The Life and Times of S. Anselm*, I (1883), p. 423.

(25) Cf. *P. L.*, CLVIII, 743, D 1. 4.

Anselme n'a point coutume de s'exprimer ainsi. Mais ce travail n'est pas nécessaire, puisque tout le morceau se présente déjà au terme d'un traité *De paenitentia* (26), qui est un ouvrage authentique de Guillaume d'Auvergne (ou de Paris), né à Aurillac vers 1191, professeur à l'Université de Paris en 1225, chanoine de Notre-Dame en 1223, évêque de Paris de 1228 à 1249 (27). Guillaume a été reconnu récemment l'un des plus brillants représentants de la scolastique naissante, déjà sûre de l'avenir. Par bien des traits, il rappelle encore la manière, plus libre, moins didactique, du XII[e] siècle. Ayant discouru sur la pénitence, il passe à l'exemple et livre un modèle au pénitent sincère. Dans l'édition de 1496, cette prière est précédée d'une rubrique, qui la définit bien : « *Sequitur exemplum confessionis secrete ad deum* » (28). Mais le texte n'y est pas complet ; l'éditeur, par économie probablement, n'a reproduit que le § *3* de la Méditation *VII* et une portion égale du § *4* (29). Un manuscrit que j'ai pu examiner (30) concorde, cependant, avec la rédaction imprimée par Raynaud et Gerbe-

(26) Plus exactement, selon les manuscrits : *Tabula de penitencia*, conformément au début même de l'ouvrage : « Secunda tabula post naufragium... ».

(27) Cf. N. Valois, *Guillaume d'Auvergne : sa vie et ses ouvrages* (Paris, 1880).

(28) Nuremberg, t. II, fol CXV[v] à CXXXI[r] (entre le *Cur deus homo* et le *De uniuerso*) ; de même, dans l'édition de Venise (1591), p. 539-560, où les chapitres sont comptés de I à XVIII. « L'exemple » forme le dernier chapitre : « A ha ha domine pater misericordiarum audeone... » Le texte de Venise reproduit certainement celui de Nuremberg ; quoiqu'il présente de petites différences ; ainsi, au commencement de l'*exemplum* : « A a a domine... », par imitation de la Vulgate, apparemment (Ier. I, 6 ; XIV, 13 ; Ez. IV, 14, etc.).

(29) «... et procellositati superbiae me tradidi. » (= *P. L.*. 744 A 1. 14) ; de même, dans l'édition de 1591, qui, cependant, fait lire : «... tradidi *etc.* » Dans une collation rapide avec le texte de Migne, j'ai noté une cinquantaine de variantes ; la physionomie du morceau reste donc un peu incertaine.

(30) Oxford, Bodleian Library, *Laud Misc. 146* (XV[e] siècle, d'Eberbach) : « *Tabula de penitencia* » (fol. 1-16[r]) ; suivent : *Liber de collatione beneficiorum Willelmi Paris(iensis)* (fol. 16[v]-24[v]) ; *Tractatus de uniuerso* (fol. 25[r]-65[v]).

ron ; il n'y manque, variantes à part (31), que deux courtes phrases à la fin (32).

(31) Mais celles-ci sont nombreuses ; ce qu'on attendait déjà du rapprochement des éditions (voir ci-dessus n. 29).

(32) « Ha eia eia domine pater misericordiarum audeone... affige sceleratum istum cruci spiritualis laboris acceptabilis misericordie tue. Cui cum uni(genito) tuo [deo] et domino nostro Iesu Christo et spiritu paraclito dono sanctissimo tuo est omnis honor et gloria in secula seculorum amen » : fol. 15ʳ-16ʳ (cf. pour la finale *P. L.*, 748 B l. 11, C l. 1 ; le manuscrit omet quatre lignes : « fac me toto corde... coram te »).

[Le R. P. Cavallera a eu l'obligeance de me renvoyer à l'édition donnée à Paris chez Billaine, en 1674 (faite à Orléans en réalité, chez Hotot) : *Guillelmi Aluerni ep. Paris, mathematici perfectissimi... Opera omnia... tomis duobus contenta.* A la fin du tome II, on trouve un supplément, qui est tiré d'un manuscrit appartenant à l'Église de Chartres et où se présente, en particulier, la fin du traité de la Pénitence (c. XVIII-XXVI), y compris la rédaction entière de l'*Exemplum* comme dans le manuscrit d'Oxford, mais avec les deux phrases de la Méditation *VIII*, transposées toutefois. Le manuscrit indiqué s'identifie avec le nº *377* (*389*) de la Bibliothèque municipale de Chartres, qui provient en effet du Chapitre (XIVᵉ siècle : fol. 149-176, *De poenitentia*). D'autre part, j'ai retrouvé à la Bibliothèque Nationale un grand volume du XIIIᵉ siècle, recueilli parmi les épaves de l'ancienne Sorbonne, dont la dernière partie offre le « *tractatus quadripertitus de penitencia a bone memorie Guillelmo episcopo Parisiensi compositus* » (B. N. *lat. 15988*, p. 622-662), puis un traité complémentaire *De confessione* (p. 662-676). L'*exemplum confessionis secrete ad deum* (p. 650-653) concorde exactement avec le chapitre XVIII de la grande édition parisienne (p. 229-231) [une édition parisienne de 1516 reproduit celle de Nuremberg], et pour autant — moins l'ordre des dernières phrases — avec les Méditations *VII* § *3-4* et *VIII* du pseudo-Anselme.

Il faudra donc lire désormais la péroraison suivant cet ordre, bien assuré par les manuscrits de Paris et de Chartres :

(1) *Et haec est iustitia tua... ad bonitatem tuam redeuntium* (P. L., CLVIII, 748 B 1 — 4).

(2) *Fac me obsecro toto corde esurire... beneplacita sunt coram te* (ib., B 12 — C 1).

(3) *Confige igitur latronem... et acceptabilis misericordiae tuae* (ib., B 5 — 12).

(4) *Tibi enim unigenito deo et domino... et honor et gloria in saecula saeculorum amen* (ib. C 1 — 4).

Au surplus, un recueil de *Preces*, composé au XIVᵉ siècle pour les Carmes de Paris (Bibliothèque Mazarine *517*) renferme : 1º une recension abrégée du même texte, sous le titre « *Deuota oratio condita a beato Augustino* » (fol. 2) ; 2º le texte complet avec la même finale qu'on lit dans les manuscrits de Paris et de Chartres, sous ce nouveau titre plus vague : « *Oratio utilis* » (fol. 6ᵛ-9ᵛ). On a donc ici la seconde étape

Il n'y a point lieu de soupçonner Guillaume d'avoir cousu à son exposé doctrinal une prière toute faite qui serait l'œuvre d'autrui. N'était-il pas capable lui-même de l'écrire? Un autre de ses ouvrages, le *De rhetorica divina* qui est un traité de la prière, est plein de formules et d'invocations diverses d'un style pareil (33). Au surplus, ces compositions n'ont pas échappé au public. Le *De rhetorica divina* a fourni plusieurs de ses éléments aux recueils de *Preces*, si nombreux à la fin du moyen-âge (34). C'est ainsi, sans doute, que la compilation décorée du nom de saint Anselme, qu'Allatius fit passer aux érudits français du XVII[e] siècle, s'était agrégée la péroraison du *De paenitentia*; mais on avait fini par oublier les circonstances de l'emprunt, et les éditeurs successifs manquèrent de prudence, comme il arrivait alors fréquemment.

Nous nous gardons d'incriminer Raynaud, Gerberon ni personne, sachant assez que notre courte sagesse a pour principal fondement d'anciennes erreurs, qui sont assurément pardonnables. Si nous les rappelons, c'est encore pour mieux profiter de la leçon.

J'indiquerai donc, sans insister, deux autres transformations littéraires, qui font comprendre combien il est aisé de prendre le change en ces matières, — et nécessaire d'être attentif. Ce sont, maintenant, des écrivains récents qui évincent leurs devanciers. Dupin a donné sous le nom même de Gerson (35), sans se douter le moins du monde de sa méprise, la prière « *Altissime amator hominum deus...* », qui remonte pour le moins au XII[e] siècle (36). Dans l'édi-

franchie par la composition de Guillaume d'Auvergne ; celle-ci est déjà détachée de son contexte, mais point encore passée sous le nom de saint Anselme].

(33) Edition de Venise, p 322-338 (en *54* chapitres) : c. 4, 6, 12, 14, 16, 17, 18 (prière à la Vierge), 19 (prière au Christ), 25, 33, 53.

(34) Qu'on veuille m'excuser de ne pas donner les références précises qui m'échappent pour le moment ; je suis sûr que ma mémoire ne me trompe pas sur ce point.

(35) *J. Gersonii opera omnia* (1706), t. III, col. 695 sq., avec ce titre remarquable : « Joannis Gersonii Doctoris et Cancellarii Parisiensis oratio cum peccator de peccatis suis multum est anxius... » (comparer le titre nº 28, *Revue Bénédictine*, 1923, p. 149).

(36) Or. IV de la série anselmienne : *P. L.*, CLVIII, 868. Nous avons des manuscrits du XII[e] siècle qui l'attribuent déjà à saint Anselme. Je

tion des œuvres de saint Laurent Justinien, on peut lire un *De incendio diuini amoris*, dont la seconde partie (37) n'est pas autre chose qu'une reproduction des *Supputationes* attribuées à saint Augustin (38) et dont l'auteur est, sans contestation possible, Jean de Fécamp († 1078).

*
* *

La plus utile conclusion de cette étude particulière semble être de retracer brièvement les résultats de l'enquête concernant la série totale des Méditations, telle que Gerberon l'a disposée dans son édition des œuvres de saint Anselme (39).

La masse des manuscrits a été explorée ; il est extrêmement improbable que de nouveaux exemplaires changent la perspective. On est donc sûr, sans outrecuidance, de présenter un tableau d'inventaire, qui résume assez exactement l'état de la tradition.

La série susdite est formée de vingt-et-un articles, non compris le prologue, qui ne lui appartient pas en propre (40). Mais elle est purement factice, une construction

crois avoir établi que toute la seconde partie de cet ancien recueil est apocryphe ; provisoirement, j'ai proposé de rapporter ce groupe à Jean de Fécamp.

(37) Chapitres II-XXIV (moins le chapitre XVI) : *Sancti Laurentii Justiniani opera omnia* (1751), t. II, p. 477-493.

(38) Chapitres XI-XXXVII des célèbres *Meditationes : P. L.*, XL, 909 sqq.

(39) *P. L.*, CLVIII, 709-820.

(40) Il se rapporte, selon les premiers mots, au recueil complet des prières : « *Orationes* siue *meditationes* quae subscriptae sunt... » Tel est le vrai texte, qui donne la primauté aux « oraisons », comme étant sans doute les plus nombreuses. D'ailleurs, la distinction des deux espèces n'est pas très sensible, quant à la forme littéraire, ni même quant à l'intention ; elle procède plutôt du sujet qui fournit le thème. Robert de Torigny qualifiait justement les unes et les autres « d'oraisons contemplatives » (voir la préface à la traduction de D. Castel, p. XXXVI sq.). Mais les « oraisons » proprement dites offrent ceci de particulier que Dieu et, surtout, les saints y sont invoqués directement ; en ce sens, elles sont des prières, tandis que la réflexion et l'expression personnelles occupent plus de place dans les « méditations ». J'ajoute seulement que l'authenticité du prologue tient bon à tous égards ; la plupart des des anciens manuscrits le contiennent, et l'auteur seul peut l'avoir rédigé (*ib.*, p. LIV).

d'éditeur, dont le seul mérite est sa belle apparence. Du point de vue matériel, qui est aussi celui de la chronologie, on y distingue quatre groupes ou tranches superposées, cinq même, si l'on veut, en comptant la part minime de Gerberon, qui consiste en l'insertion d'une pièce. La série des soixante-quinze oraisons, composée de même, laisse encore mieux voir l'étagement des morceaux.

Les deux premiers groupes sont homogènes : *Med. II, III, XI*, d'une part; *Med. IV, V, VI*, d'autre part. On les atteint, dans les manuscrits, en même temps que des « oraisons » de même nature, depuis le XIIe siècle; mais ils furent sans doute constitués, avec leur cortège d'oraisons, au siècle précédent. Il y a entre eux une différence essentielle. Après un long examen, j'estime que le premier seulement est authentique. Bien plus, il n'y a que ses trois formules d'authentiques, sur les vingt-et-une qui composent la série finale, établie au XVIIe siècle. Ce résultat imprévu, mais inévitable, est confirmé par le teneur du recueil qui fut adressé à la comtesse Mathilde, en 1102, par l'archevêque de Cantorbéry (41) et dont j'ai pu identifier récemment plusieurs exemplaires. Le second groupe (42) a peut-être pour auteur Jean de Fécamp; mais ce n'est qu'une conjecture discutable.

La troisième portion, au contraire des précédentes, est complexe. Elles les englobe l'une et l'autre et leur ajoute neuf formules : *Med. I, IX, XII-XVIII.* Son grand intérêt est de représenter une collection du XIVe siècle, probablement anglaise; elle montre, en particulier, comment le renom de saint Anselme auteur de prières avait fini par s'étendre, au point de faire disparaître le souvenir d'écrivains moins célèbres, connus pourtant par ailleurs.

Tout le reste est moderne : simple apport d'érudit. Raynaud avait mis la main sur un exemplaire du groupe que je viens de définir; il crut bon d'y joindre, d'après des copies prises par Allatius au Vatican, cinq nouvelles pièces : *Med. VII, VIII, X, XIX, XXI.* Gerberon, enfin, re-

(41) Voir *Epist.* IV, 37 : *P. L.*, CLIX, 221 sq.

(42) Sur ce recueil, qui accompagne régulièrement le premier, partout où l'on rencontre celui-ci complet, voir *Revue Bénédictine*, 1923, p. 137 sq., et 1924, p. 54.

distribua la matière et fit une place à un dernier morceau encore inédit : *Med. XX.*

Ces distinctions énoncées, qui expliquent l'établissement de la série, on peut reprendre l'ordre numérique, afin de marquer nettement l'origine ou la qualité de chaque texte (43); je donnerai quelques précisions selon les cas, autant qu'il est convenable.

MED. I[3] — un ouvrage d'Elmer (44), moine de Christ Church à Cartorbéry, vers l'an 1100 (45), puis prieur, de 1128 à 1137 (46); un exemplaire de la tradition directe existait encore vers le milieu du XVI[e] siècle, avec ce titre : *Recordationes beneficiorum dei* (47). Gerberon avait justement observé, dans cette « méditation », des traits qui paraissent aussi chez saint Anselme, notamment dans le *Monologion* et le *Proslogion* (48). Elmer, en effet, a dû connaître personnellement l'archevêque et subir son influence; en bon disciple, il l'a imité.

MED. II[1] — d'Anselme, et d'une authenticité qu'on peut dire contrôlée : il est déjà question, en termes explicites, de cette composition dans une lettre qui fut adressée par Durand, abbé de la Chaise-Dieu, au prieur du Bec avant 1076 (49); une autre lettre de saint Anselme, alors abbé probablement, fait allusion à la même prière (50).

MED. III[1] — d'Anselme également; liée en effet, d'or-

(43) Un petit chiffre en *exposant* rappelle le groupe auquel les prières appartiennent.

(44) Ce nom dénote un Saxon : « Elmerus », *al.* « Ailmerus », c'est à dire Æthelmaer.

(45) Cf. W. G. SEARLE, *Christ Church Canterbury*, Cambridge (1902), p. 164.

(46) Ib., p. 158. La chronique de Gervaise rapporte le décès d'Elmer à la date de 1137 : « Venerandae memoriae Elmerus prior Cantuarensis ecclesiae » (éd. W. STUBBS, 1879, p. 100); on lit encore, un peu plus haut (p. 98) : « prior Elmerus uir magnae simplicitatis et eximiae religionis ».

(47) Cf. BALE, *Index Britanniae scriptorum* (1902), p. 70. Il y avait, en outre, une dédicace qui révèle les intentions de l'auteur : « Superni desiderii feruentissimo cultori ».

(48) *P. L.*, CLVIII, 28 D sq.

(49) *Epist.* I, 61 : ib., 1132 D.

(50) *Epist.* IV, 121 : *P. L.*, CLIX, 266 B.

dinaire à la précédente dans les manuscrits, et peut-être rappelée déjà par l'abbé Durand.

MED. IV² — d'un auteur contemporain de saint Anselme et qui fut très tôt confondu avec lui ; les deux méditations suivantes sont dans le même cas ; car toutes trois sont jointes par la tradition, et complétées par des « oraisons » qui sont écrites, pour la plupart, du même style. J'ai proposé, faute de mieux, le nom de Jean de Fécamp († 1078), parce que le même contexte renferme une prière qui est sûrement l'œuvre de cet écrivain (51).

MED. V² — du même auteur que IV.

MED. VI² — du même auteur que IV et V.

MED. VII⁴ § 1-2 — d'un compilateur dont je crois avoir fait connaître plus haut, assez clairement, les procédés : il rédigea, vers la fin du XIIe siècle, des Méditations en *39* chapitres, dont les paragraphes indiqués sont extraits (c. VIII et IX); pour ces morceaux, il s'est contenté de rabouter deux passages d'un opuscule *De spiritu et anima*, qui était formé semblablement de textes pris à divers auteurs.

MED. VII⁴ § 3-4 — de Guillaume d'Auvergne († 1249), au terme d'un traité de la Pénitence, comme il a été montré précédemment.

MED. VIII⁴ — du même ; faisant suite au texte précédent, dont il n'aurait point fallu la distinguer.

MED. IX³ — d'Ekbert, abbé de Schönau au diocèse de Trèves († 1184) ; les témoins de la tradition directe sont encore nombreux (52), et nous avons, de plus, une référence expresse de l'abbé Emecho, successeur d'Ekbert († v. 1197) (53).

MED. X⁴ — d'un auteur inconnu (54) ; je puis du

(51) *Or. XXIX* (*P. L.*, CLVIII, 921 sq.), qui est l'*Oratio sancti Ambrosii* du Missel Romain pour la « préparation à la messe ».

(52) Cf. *Revue Bénédictine*, 1924, p. 59, n. 2 ; ajouter un manuscrit de l'Université de Prague, n° *605* (*IV. D. 1*), fol. 440v : « Ecberti abbatis Stimulus caritatis in dominum Iesum Christum » (ann. 1455-1465).

(53) Cf. F. W. E. Roth, *Die Visionem der hl. Elisabeth und die Schriften der Aebte Ekbert und Emecho von Schönau*. Brünn (1884), p. 350.

(54) J'en ferais volontiers un disciple de saint Bernard, pénétré de ses enseignements sur le Cantique. Le morceau est, d'ailleurs, exquis ;

moins renvoyer maintenant à un manuscrit du XIII[e] siècle qui provient de la Chartreuse de Diest (55); le texte fait suite, sans titre, à une copie des Méditations en *39* chapitres; Allatius doit avoir disposé d'un recueil analogue.

MED. XI[1] — d'Anselme; l'une de ses œuvres les plus certaines et les plus caractéristiques, la « méditation » par excellence, dans laquelle l'esprit de dévotion soulève de fortes pensées sans rien perdre de son élan. Eadmer nous instruit des circonstances de la rédaction (56) : à Lyon, où l'archevêque, revenu des conciles de Bari et du Vatican, passa loin du bruit (« *ab omni tumultu negotii saecularis* »), les derniers mois de son premier exil (1099-1100). Cet « opuscule », comme l'appelle Eadmer (qui ajoute : « *multis gratum et delectabile* »), dut tout d'abord circuler séparément, et dans la suite encore; cependant, Anselme prit soin lui-même de l'inclure parmi les prières, puisqu'il se trouve compris dans le recueil adressé à la comtesse Mathilde.

MED. XII[3] — d'un auteur inconnu, peut-être anglais; elle est seulement livrée, à ma connaissance, par la grande collection du XIV[e] siècle; apparemment, elle se présentait au compilateur sous le patronage de saint Anselme.

MED. XIII[3] — d'Ekbert, déjà nommé; l'authenticité s'établit dans les mêmes conditions que pour l'autre texte (57); dès la fin du XIII[e] siècle, on attachait à cette pièce, qui fut beaucoup goûtée, le nom de Richard de Saint-Victor (58); plus tard, saint Augustin et saint Bernard furent aussi désignés.

on a rarement mieux exprimé. et par des moyens plus simples, la suavité spirituelle du mystère de la Passion; mais il n'est point du tout anselmien. Peut-être a-t-il été détaché d'un ouvrage plus étendu; là encore j'ai vainement cherché.

(55) Bibliothèque royale de Bruxelles *5246-52*, fol. 18[v]; on pourrait rapporter l'écriture de cette portion (fol. 15-18) au commencement du XIII[e] siècle, voire à la fin du XII[e].

(56) *Vita S. Anselmi*, II, 54 : *P. L.* CLVIII, 107 A; cf. *Historia Nouorum*, II : ib., CLIX, 421 B.

(57) Cf. *Revue Bénédictine*, 1924, p. 60, n. 2.

(58) Dans le manuscrit de Bruxelles, n° *19610*, qui provient de Saint-Jacques de Liège et fut copié au XIII[e] siècle : « *Oratio Ricardi de S. V.* » (titre ajouté fol. 101); de même, à Bamberg, *Theol. 242*, fol. 52,

MED. XIV³ — du compilateur (59) qui, vers le début du XIIIᵉ siècle, semble-t-il (60), rédigea le célèbre « Manuel » attribué généralement à saint Augustin (61) et qu'on trouve partout répandu à la fin du moyen-âge; mais l'on n'a ici qu'un texte incomplet de cet ouvrage : § 1-9 (62).

XVᵉ siècle : « *Soliloquium Richardi de S. V.* ». Les exemplaires allemands et français sont très nombreux.

(59) J'hésiterais beaucoup à mettre en cause Alcher de Clairvaux, proposé par Coustant (cf. *P. L.*, XL, 847).

(60) Les manuscrits du *Manuale*, qui remontent au XIIIᵉ siècle, ne sont pas rares ; ils pullulent au XVᵉ.

(61) Le nom de saint Augustin apparaît dès le XIIIᵉ siècle ; on rencontre aussi, exceptionnellement, ceux de saint Anselme (Peterhouse, Cambridge *219*, XIVᵉ s. ; Paris, Bibl. Nat. *10620*, de Saint-Vaast, XIIIᵉ siècle), et de saint Bernard (Bruxelles *19387*, XIIIᵉ s.). Le titre normal, depuis le XIIIᵉ siècle, est : « *liber de salute animae...* » ; on lit d'autre part : « *liber de contemplatione domini* » (ou *Christi*), « *de uerbo dei* », « *de locutione sanctae animae* ». Au XVᵉ siècle, « *Manuale* » était reçu, pour abréger.

(62) La rédaction normale, dans les plus anciens manuscrits, comprend les § 1-24 (*P. L.*, XL, 951-962) ; une autre, formée seulement des § 1-17, n'est pas rare. Il convient, à ce sujet, de rappeler, ou plutôt de préciser ce que Coustant a déjà fait savoir (ib., 945 sq.). Les § 4-12 sont extraits de la « *Meditatio theorica* », encore inédite, de Jean de Fécamp. J'incline même à croire que le rédacteur employa jusqu'au § 18 des textes, composés par Jean de Fécamp, cet écrivain spirituel, dont l'œuvre entière, si remarquable, est à reconstruire. C'est ce qui fait précisément la valeur du *Manuale*. Sur toute cette littérature, pseudo-augustinienne, qui commande la seconde partie du moyen âge, Coustant n'a pas été loin de dire le dernier mot. Il lui a surtout manqué de reconnaître que la *Confessio fidei* en quatre livres, publiée par Chifflet sous le nom d'Alcuin (*P. L.*, CI, 1027-1098), était l'œuvre même de l'abbé de Fécamp. Ce fait une fois admis, — et on l'établit sans peine, — tout s'explique à merveille. J. Geiselmann a beaucoup étudié récemment le pseudo-Alcuin, sans paraître se douter qu'il avait affaire à un cas complexe (cf. *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*, Paderborn, 1926) ; s'il avait donné un regard aux *Meditationes* (imprimées ou inédites) et au *Manuale*, il aurait sans doute aperçu la vérité que la critique interne ne pouvait lui découvrir.

[Dans une monographie spéciale, dont le R. P. Cavallera me rappelle l'intérêt, le même auteur a discuté complètement l'authenticité de la *Confessio*, à propos du quatrième livre sur l'Eucharistie (*Studien zu frühmittelalterlichen Abendmahlschriften*, Paderborn, 1926, p. 51-96). Après avoir montré que le pseudo-Alcuin, dans ses développements, emploie l'*Expositio missae* de Florus, il établit que ses réflexions ne se conçoivent pas avant la controverse bérengarienne et qu'elles rejoi-

MED. XV[3] — d'Aelred, abbé de Rievaulx dans le Yorkshire ; un premier extrait du livre *De institutione inclusarum*, composé par ce Cistercien pour sa sœur, qui était elle-même « recluse » : à savoir les c. XLVII-LXVI[1] (63). Un catalogue de Rievaulx, transcrit au XIII[e] siècle, mentionne l'ouvrage, et l'on en possède, d'autre part, nombre d'exemplaires d'origine anglaise, ainsi qu'une version faite au XIV[e] siècle (64); d'assez bonne heure, en Angleterre même, il passa tout entier au compte de saint Augustin (65) ; ce sont aussi, vraisemblablement, des mains anglaises qui détachèrent ensemble les parties attribuées à saint Anselme.

joignent la tendance antidialectique d'écrivains comme saint Pierre Damien, Manegold, Othlo. Ces remarques négatives s'accordent donc aussi bien que possible avec l'attribution de l'ouvrage à Jean de Fécamp, dont je ferai aisément la preuve par la méthode littéraire].

(63) Cf. *P L.*, XXXII, 1465-1471 («... omnes intelligere ualeamus.») : parmi les apocryphes de saint Augustin, sous le titre *De uita eremitica ad sororem* ; le texte des Mauristes, très imparfait, est reproduit d'après l'édition de Louvain (t. I, Appendice : 1577) ; L. Holstenius paraît avoir suivi de même l'édition de Louvain, mais il a le mérite d'avoir reconnu le véritable auteur : *Beati Aelredi abbatis Rievallensis regula siue institutio inclusarum ad sororem* (dans le *Codex regularum*, Rome, 1661, p. 187 sq. [2e partie], et Paris, 1663, p. 110 [3e partie]). — Le pseudo-Anselme a remplacé la première phrase du c. XLVII par un petit exorde factice : « Quae ad dilectionem dei excitant... dilexerunt dominum et » (*P. L*, CLVIII, 785 A l. 1-4) ; pour le reste, il offre une meilleure rédaction que celle des œuvres de saint Augustin.

(64) Sur ces divers points, cf. *Revue Bénédictine*, 1924, p. 61.

(65) Dans le catalogue de Christ Church, Cantorbéry, établi par le prieur Henry d'Eastry (1284-1331), on remarque, à la suite du *Speculum karitatis*, d'un *Dialogus* inédit et du *De spirituali amicitia*, ouvrages authentiques d'Aelred : « *Libellus beati Augustini ad uirginem inclusam* » (cf. M. R. James, *The ancient Libraries of Canterbury and Dover*, 1903, p. 44, n° 243). Cette étrange notice pourrait être au principe même de la confusion. (Un manuscrit de Winchcombe, signalé par Leland, *Collectanea*, IV, 1774, p 159, a la même composition ; mais le quatrième article y garde son titre traditionnel : « *Eiusdem de institutione inclusarum ad sororem suam* »). Néanmoins, à Saint-Augustin de Cantorbéry, on notait encore, à la fin du XV[e] siècle : « *Meditatio uenerabilis abbatis Alredi ad sororem suam* », « *Libellus Alredi abbatis ad sororem suam de amore dei* » (ib. 279 sq : nos 798 et 799). Le titre primitif est sûrement : *De institutione inclusarum* (ainsi dans le catalogue de Rievaulx) ; le manuscrit *Nero A. III* du Bristish Museum (XIII[e] s.) fait lire : *De institutis...*

MED. XVI[3] — d'Aelred ; suite du morceau précédent : c. LXVI[2] de l'ouvrage indiqué (66).

MED. XVII[3] — d'Aelred ; fin des morceaux précédents : c. LXVII-LXXVIII[1] (67).

MED. XVIII[3] — de Jean de Fécamp ; on la retrouve en effet, sans aucune différence (68), dans le précieux manuscrit de Saint-Arnoul (69), copié vers le milieu du XI[e] siècle (70), qui nous a conservé, inédits encore pour une part, les livrets de Jeannelin. Mabillon n'a point hésité touchant l'origine de cette pièce (71). Quand on rapproche les autres textes spirituels qui nous viennent de l'abbé

(66) En réalité, le chapitre imprimé du pseudo-Augustin (*P. L.*, XXXII, 1471) est réduit à un tronçon ; il faut insérer avant ce morceau, qui correspond aux dernières phrases de la « méditation », l'équivalent de deux pleines colonnes *P. L.*, CLVIII, 792 D-794 D l. 4 : « amoenitates transportabat. ». Sur cette lacune, cf. F. CAVALLERA, *Bulletin de littérature ecclésiastique*, IX (1918), p. 219. Le passage du pseudo-Anselme est bien authentique (dans *Nero A. III*, fol 36[r]-39[r] ; de même, dans l'ancienne version anglaise, publiée par C. HORTSMANN, *Englische Studien*, VII, 1884, p. 304 sq.).

(67) *P. L.*, XXXII, 1471-1474. Le pseudo-Anselme substitue une doxologie aux dernières phrases de l'épilogue : « Habes nunc, sicut petisti... ».

(68) Celles qu'on peut constater tendent plutôt à confirmer l'authenticité ; ainsi, dans la teneur du titre, le manuscrit de Metz omet les derniers mots que donne la Méditation et qui sont assez bien dans la manière de l'auteur : « et petitio diuini adiutorii ».

(69) Aujourd'hui, Metz n° *245* ; les *Gratiarum actiones*, c'est-à-dire la Méditation, sont transcrites en dernier lieu : fol. 93[r]-98[r]. On peut comparer l'analyse sommaire de MABILLON : *P. L.*, CXLVII, 462 (lire *fratrum*, au lieu de *Francorum* D l. 3).

(70) Je ne suis pas éloigné de croire que le manuscrit fut copié à Fécamp même, sur l'ordre de l'auteur, pour être offert aux moines de Saint-Arnoul, dont l'église venait d'être consacrée par le pape Léon IX (1049) ; sinon, la copie aura été faite à Saint-Arnoul, d'après un modèle envoyé de Fécamp, ce qui laisse intacte la situation littéraire. A s'en tenir au caractère paléographique, on peut dater la transcription avec quelque confiance : vers 1050-1075, c'est-à-dire du vivant même de Jeannelin. J'aimerais remercier ici M. Roger Clément, conservateur de la bibliothèque de Metz, et M. l'abbé R. Bour, directeur du Grand-Séminaire, grâce auxquels j'ai pu étudier complètement cet important volume. — Nous possédons d'autres exemplaires moins complets, qui ne sont pourtant pas négligeables, notamment le manuscrit *225* de Zwettl, que je placerais à la fin du XII[e] siècle.

(71) Cf. *P. L.*, CXLVIII, 451 B-C.

de Fécamp, notamment la *Confessio fidei*, à propos de laquelle le même Mabillon s'est laissé égarer par des consirations paléographiques (72), aucun doute ne reste plus possible; car cet auteur a pour habitude, au moins dans un groupe de ses écrits (73), de reprendre sans cesse, en les variant plus ou moins, les mêmes développements où se plaisait sa piété.

MED. XIX[4] — d'un auteur inconnu qui pourrait avoir vécu en Angleterre au XII[e] siècle, sinon plus tôt; mais, très probablement, l'on n'a ici que des extraits, mal ajustés, d'un ouvrage beaucoup plus considérable. Si l'on s'en remet à l'édition de Raynaud, Allatius avait trouvé à la suite de ces textes la Méditation *XI*, le tout étant partagé en onze paragraphes (74); de là, sans doute, l'attribution à saint Anselme. J'ai eu la bonne fortune de remarquer les mêmes morceaux qui composent la Méditation *XIX* de Gerberon au terme d'une longue « *Meditatio cuiusdam Christiani de fide....* », dans un manuscrit d'Oxford copié au XII[e] siècle (75); mais ils y sont donnés selon un ordre juste inverse (76). Depuis lors, j'ai pu identifier plusieurs autres manuscrits anglais du même ouvrage, qui ne semblent pas

(72) Voir le curieux procès-verbal de l'expertise qui fut conduite dans le cercle érudit de Saint-Germain-des-Prés (*P. L.*, CI, 1022 sq.). J'ai retrouvé l'objet du débat à l'Université de Montpellier, n° *309*. Ce manuscrit appartient très certainement au XI[e] siècle et son texte n'est pas de la meilleure qualité. Le titre donné à l'ouvrage: *ALBINI CONFESSIO FIDEI*, est moderne; le titre original, si l'on rapproche les autres manuscrits, devait être : *Liber catholicae fidei*, et probablement mentionnait-il saint Augustin.

(73) Si l'on reste, en effet, perplexe au sujet des Méditations *IV*, *V*, *VI*, et des Oraisons connexes, au sujet même des chapitres I-IX des *Meditationes s. Augustini* (*P. L.*, XL, 901-909), c'est que ces textes se tiennent à part du groupe formé par l'ensemble des livrets, la *Confessio fidei* et la prière *Summe sacerdos* (*Or. XXIX* de la série anselmienne). Mais, au cours d'un demi-siècle, l'abbé de Fécamp a eu le temps de changer plusieurs fois sa manière.

(74) *Med. XI* formait les § 8-11 (cf. RAYNAUD, *op. l.*, p. 250 sq.); Gerberon n'a gardé qu les § 1-7 dont il a fait *Med XIX*.

(75) Bodleiana, *Laud. Misc. 363*, fol. 33v-59.

(76) A savoir § 7[2] (« Ecce deus meus... » : *P. L.*, CLVIII, 809 A 10); § 3-7[1] : § 1-2. Après § 7[1] et § 2, on lit des passages qui manquent dans l'édition.

moins dignes de foi (77). Je dois me borner maintenant à ces indications ; c'est une question à reprendre entièrement, subordonnée à l'édition complète des textes.

MED. XX[5] — d'Elmer, déjà nommé ; Gerberon a publié cette « *Querimonia de absentia dei* » d'après un *Thuanus*, qui n'est autre, recherche faite, que le manuscrit *5584* de la Bibliothèque Nationale (78). Deux autres recueils du même type (79) permettent de reconstituer une collection interpolée des prières de saint Anselme, qui peut avoir été formée en Angleterre dès le XII[e] siècle. Toujours est-il que les droits d'Elmer sur la même *Querimonia* (80) sont attestés par une tradition directe dont il subsiste des traces très nettes, entre autres la copie, faite au XVII[e] s. (81), d'un manuscrit Cotton qui fut brûlé en 1731 (82). On aurait, grâce à cette copie, un moyen de contrôle sérieux, s'il fallait donner une nouvelle édition du texte.

MED. XXI[4] — du compilateur des Méditations en *39* chapitres ; il est vrai que ce dernier texte appartient très réellement à saint Anselme, puisqu'il est tout entier composé d'extraits du *Proslogion* (83) ; mais c'est au sus-

(77) British Museum, *Royal 7 A. III* (de Bardney, fin du XII[e] siècle) ; *12. C. I* (de Rochester, XII[e] s.) ; Oxford, St-John's *130*. Le manuscrit de Laud est le seul qui livre ensuite (fol. 59[v]-77) les Méditations *IV*, *V*, *VI* du pseudo-Anselme avec les Oraisons afférentes, selon l'ordre même de l'archétype qui joint ces textes aux prières authentiques de saint Anselme. Peut-être a-t-on là, dans ce contexte du manuscrit de Laud, la forme primitive et complète du groupe.

(78) De Fontaine-Notre-Dame en Valois, chartreuse du diocèse de Soissons (fondée en 1323) ; le volume remonte en effet au XIV[e] siècle.

(79) Troyes *958* (du fonds Bouhier), XIV[e] siècle ; Utrecht (Univ.) *142*, XV[e]. Ce manuscrit d'Utrecht, duquel Dom J. Huyben a bien voulu me procurer la description, semble représenter mieux le type.

(80) Le titre complet est à rétablir, selon la tradition que j'indique : « *Q. de absentia uultus dei* ».

(81) Trinity College *1468* (ancien *O. 10.16*), pag. 410-416. Ce volume renferme aussi des ouvrages inédits d'Elmer qui mériteraient de voir le jour. — Comparer un recueil analysé par J. Bale, *Index Britanniae scriptorum*, p. 70 ; on y lit le vrai titre et les premiers mots du texte.

(82) Manuscrit Cotton *Otho A. XII*, qui devait être, pour une part au moins, du XII[e] siècle. Cf. *A Report from the Committee appointed to view the Cottonian Library...* (1732), p. 50 sq. ; le 7° présente une vaste collection des ouvrages d'Elmer.

(83) Gerberon en a fait déjà la remarque dans sa *Censura* (*P. L.*, CLVIII, 32 B).

dit compilateur qu'on le doit, car il en a fait, sous des titres distincts (84), les six premiers chapitres de sa collection (85). On aperçoit déjà pourquoi, décorée généralement du nom de saint Augustin, cette collection a pu emprunter parfois, non sans raison, celui de saint Anselme, dont il était facile à un lecteur attentif de reconnaître l'un des ouvrages les plus célèbres, dès les premières lignes.

A la suite de ce groupe, Migne a placé une abondante « *Meditatio super Miserere* » (86), qu'Angelo Mai avait fait imprimer en 1852 (87), d'après une copie d'Allatius (88).

(84) Raynaud ne les a pas recueillis ; ils manquent, par suite, dans l'édition de Gerberon.

(85) Coustant, a indiqué cette distribution, en présentant le *De contritione cordis* (*P. L.*, XL, 941 sq). — Les derniers chapitres du *Manuale*, selon le texte imprimé (§ 30-36 : *P. L.*, 964-968) sont parallèles à *Med. XXI* ; ils représentent cependant une recension distincte, plus proche du *Proslogion* sur certains points.

(86) *P. L.*, CLVIII, 821-854.

(87) *Nouae Patrum bibliothecae tomus primus*, 505-531 ; Mai ne met pas en doute l'autenticité de son mauvais texte : « Nunc nos hoc Anselmi praenobile scriptum exhibemus » (à la fin du *Monitum*, reproduit dans *P. L.*, ib., 819 sq.).

(88) Cette copie fut retrouvée par Theiner à la Bibliothèque Vallicelliana, parmi les papiers d'Allatius. Ce n'est, apparemment, qu'une mise au net de la minute qui subsiste dans un manuscrit de la Bibliothèque Municipale de Lyon, n° *456* (*385*), fol. 1-35v. Car, au rebours de ce que supposait Mai, Raynaud avait reçu d'Allatius cette Méditation et refusé de l'éditer, s'étant aperçu qu'elle se trouvait déjà dans la Bibliothèque des Pères, avec une référence à Urbain IV ; voir à ce sujet J. B. Malou, *S. Anselmi archiepiscopi Cantuariensis Meditationes XXI*, Liège (1859), p. 11 sq. Le manuscrit de Lyon provient de l'ancien Collège des Jésuites ; on lit au commencement : « Has meditationes Roma ex Bibliotheca Vaticana exscriptas transmisit Leo Allatius nunc eiusdem Bibliothecae custos ». Après la Méditation sur le psaume L, toute une collection, très bigarrée, de prières attribuées de même à saint Anselme est transcrite (fol. 36-121 : 48 pièces) ; j'ai constaté que cette série coïncidait avec un manuscrit de la Bibliothèque Nationale, le n° *13605* (fol 512-606v), volume provenant de Saint-Germain des Prés, mais composé dans l'Allemagne méridionale après 1451 ; sur quoi, Dom J. Huyben m'a révélé que ce même volume était depuis longtemps célèbre parmi les spécialistes de l'« *Imitation* », sous le nom de *Codex Allatianus*, Allatius l'ayant possédé, puis vendu au procureur des Mauristes à Rome vers 1668... Ainsi les livres ont-ils parfois une destinée fantastique. — La copie lyonnaise de la Méditation a cet intérêt d'apparier deux recensions dissemblables : l'une brève et probablement meilleure, qui cor-

Cet ouvrage était édité depuis 1519 sous le nom du pape Urbain IV (89), et fut souvent réédité (90). La rédaction employée par Mai contient de grossières interpolations, entre autres un développement qui coïncide à peu près avec la Méditation *III*, authentique (91). Néanmoins, des exemplaires de la fin du moyen-âge se recommandent positivement de saint Anselme (92), à côté d'autres, demeurés anonymes (93) ou pourvus de noms non moins glorieux (94). La tradition qui propose Urbain IV est intéressante, mais jusqu'à présent invérifiable (95). Il est inquiétant de ne pas

respond à l'édition parisienne de 1519 et de plus, croirais-je, aux manuscrits (j'ai pu le vérifier pour le manuscrit de Tours) ; — l'autre, distinguée, outre diverses variantes, par une dizaine de passages qui lui sont propres et dont plusieurs constituent des développements considérables. Le texte imprimé par Mai, puis par Migne, reproduit cette rédaction prolixe. Il est possible qu'Allatius ait disposé de deux manuscrits qu'il a voulu collationner; peut être aussi a-t-il pris pour modèle l'édition de 1519. Je ne puis donner ici le détail des différences.

(89) *Frutuosa Vrbani papae quarti expositio : in Psalmum quinquagesimum Miserere mei deus* : impression gothique, 24 feuillets, 138×80, Josse Bade et Jean Dupré (« Pressum Ascensianum »), Paris, 1519.

(90) *Bibliotheca* de Marguerin, t. I (1589) ; de Cologne, t. XIII (1618); de Paris, t. I (1654), enfin dans la *Maxima Bibliotheca* de Lyon, t. XXV (1677), 335-346 : « *« Pia in Ps. L. Metaphrasis* ».

(91) § 27-28 : *P. L.*, CLVIII, 839 D-841 C l. 4 (... misericordia tua manet. Denique).

(92) Université de Prague n° *393* (*III a. 8*), de l'année 1388 (fol. 203r-217v) : à la fin : « Explicit Anselmus super M. m. d. »; Saint-Florian, n° *126*, XIVe s. (fol. 56r-69v) : « Scriptum super Miserere Anselmi alias Hugonis » Dans le manuscrit de Trèves n° *1043* (*1258*), d'Eberhardsklausen et de l'année 1362 (fol 47v-51v), la Méditation *XI* fait suite. Enfin, le catalogue des Dominicains de Vienne en Autriche, rédigé à la fin du XVe siècle, énonce : « Anselmus super Miserere mei ».

(93) Bruxelles *2196-2215*, de Saint-Martin de Tournai, XVe : « Humilis et uera confessio ac deuota meditatio et oratio penitentis psalmum quinquagesimum exponendo » ; Tours n° *541*, de Saint-Gatien, XVe (fol. 35-73) : sous le même titre, à la suite de Pierre d'Ailly sur les sept Psaumes.

(94) Laon *34*, de Saint-Vincent, 1469 : « Deuota contemplatio seu expositio beati ac gloriosissimi Bernardi primi Clareuallis abbatis super psalmum penitencialem Miserere mei deus » ; Manchester, Rylands Library *lat. 195*, d'origine française, XVe, avec attribution à Hugues de Saint-Victor.

(95) Les éditeurs de la *Maxima* ont noté, en regard du nom d'Urbain IV : « Potius tertii » ; d'autre part, Mabillon, dans sa Préface gé-

rencontrer de manuscrits avant la seconde moitié du XIVe siècle. En toute hypothèse, l'archevêque de Cantorbéry doit être mis hors de cause.

Pour divers motifs, il y aurait peu d'avantages à parcourir de même, article par article, la série des Oraisons fixée par Gerberon. Mais, en étudiant les Méditations augustiniennes en *39* chapitres, on a de nouveau l'occasion d'isoler plusieurs textes encombrants.

André Wilmart, O. S. B.

QUELQUES NOTES SUR LE « MARIAGE SPIRITUEL »

---

*Les pages que nous publions furent rédigées à l'intention de l'abbesse de Solesmes, Madame Cécile Bruyère. Ayant appris que celle-ci préparait sur l'*Oraison *son ouvrage bien connu, le Père* L. E. Rabussier *qui était en relations suivies avec Solesmes, lui envoya ces notes pour le cas où elles pourraient l'aider dans son travail. Ce petit écrit, conservé par les moniales de Sainte-Cécile, nous a été communiqué par Madame l'Abbesse que nous tenons à remercier ici vivement et de cette communication et de l'autorisation si bienveillamment donnée d'en faire profiter nos lecteurs.*

Rendant compte de la biographie anonyme du Père (Louis-Etienne Rabussier, de la Compagnie de Jésus, *1831-1897, Paris, Beauchesne, 1913*), *les* Etudes, *t. 135, p. 568, regrettaient l'excessive discrétion de l'auteur au sujet de l'oraison, l'attribuant au défaut de documents : les pages envoyées à l'abbesse de Solesmes viendront en partie combler cette lacune. Quoi qu'il en soit de telle ou telle explication discutable et dont nous laissons naturellement à l'auteur l'entière responsabilité, elles nous ont cependant paru constituer un document intéressant sur des états au sujet desquels des documents de ce genre n'abondent pas. Nous avons respecté, malgré ses incorrections, le texte tel que nous l'a transmis la copie, sauf en quelques passages, signalés en note, où l'altération était évidente.*

Le mariage spirituel, ou habitation permanente de l'adorable Trinité dans un cœur, est la plénitude de cette vie

nérale aux œuvres de saint Bernard, fait mention d'un commentaire *in Psalmum L* que Horstius aurait connu sous le nom de l'abbé de Clairvaux et qui aurait pour auteur Urbain II.

d'union commencée auparavant, union bien plus étroite et incomparablement plus que sensible. C'est le plus haut point de la croissance de l'âme ; désormais, les mérites qu'elle acquiert l'ornent, l'enrichissent et la font travailler toujours plus ; à peu près, par comparaison, comme un homme fait ne grandit plus et peut progresser dans sa fortune et dans tous ses biens.

Nous savons que, dans l'état de grâce, les Trois Personnes divines habitent en nous, mais, dans cette oraison. Elles règnent pleinement dans une âme et l'âme en Elles. Tout obstacle ayant été détruit, toute purification ayant été accomplie, l'Océan divin s'est précipité dans ce cœur, comme dans un lit creusé pour le recevoir et il se l'est uni de la manière la plus intime qui puisse être.

Essayons de la comprendre en étudiant d'abord le mode d'opération divine qui fait le caractère propre du mariage spirituel. Tandis que dans toute oraison surnaturelle de quiétude, d'union, d'extase, il y a action de Dieu par Lui-même sur les facultés supérieures de l'âme, sans que pour cela Il se serve du concours des inférieures, il y a, dans le quatrième degré, une action de Dieu plus profonde encore, comme sur la substance de l'âme. en sorte qu'elle dérive de là, comme d'une source plus intime, même sur les facultés supérieures (1), et le fond ou la substance de l'âme est ainsi le siège du mariage spirituel.

Une personne de cette oraison peut en avoir l'évidence expérimentale en l'éprouvant continuellement ; mais hors de cette expérience, du mariage spirituel, la philosophie le prouve sans le comprendre. Une âme spirituelle n'a pas de parties divisibles mais il y a en elle des distinctions réelles. De même que l'on peut sans peine distinguer dans la même âme l'intelligence de la volonté, ainsi, dans le mariage spirituel, on peut distinguer continuellement par expérience la substance de l'âme, le fond, le sanctuaire de l'âme, de ses facultés, même supérieures. Le mystère est reculé alors, et voici où il réside : La vie de Dieu, dans

(1) L'oraison du mariage spirituel a donc son foyer dans la substance même de l'âme comme au-dessus des facultés même supérieures. (Note de l'auteur).

l'âme, ne se distingue plus, surtout par moments, de la source la plus profonde de la vie de l'âme elle-même.

Pendant les ballottements immenses et l'enfer et le désert complet de l'oraison d'extase, l'âme a acheté ce paradis terrestre ; elle a trouvé le chemin de cette terre de promission où, dans une béatitude incompréhensible, elle peut dire désormais avec vérité : « *Ce n'est plus moi qui vis*, c'est la Trinité trois fois sainte qui vit en moi, et je vis dans la Sainte Trinité ».

En effet, on peut dire que, dans l'oraison du mariage spirituel, l'âme entre dans l'esprit et la vie de Dieu, *comme* Dieu entre dans l'âme de l'homme. C'est même une vérité frappante. Dieu entre dans l'âme de l'homme non par l'extérieur, pour ainsi dire, c'est-à-dire par les facultés inférieures, comme le font les anges, mais par le plus intime, par ce fond de l'être spirituel qui lui est plus intime même que ses facultés supérieures. D'une manière toute semblable, l'âme, dans le mariage spirituel, entre en Dieu qui est un acte pur, acte unique renfermant suréminemment dans son unité la variété de tous les actes accidentels de nos facultés. Et dans ce fond, ce sanctuaire intime de Dieu, cette âme est unie et s'unit aux secrets essentiels des Trois Personnes divines et participe à leurs perfections.

L'oraison du mariage spirituel paraît exprimée par ces paroles de David, au IIme livre des Rois (1), où il est dit que Dieu lui a parlé *de la manière dont le soleil levant brille le matin, quand le ciel est serein et sans nuages, et que les herbes poussent, quand la terre a été arrosée par la pluie.* Le soleil brillant dans le ciel sans nuages c'est bien l'opération de Dieu dans l'âme, au mariage spirituel. Toutefois, disons, d'après l'avis de ceux qui y sont parvenus, qu'il est impossible de décrire cette oraison ; elle domine tellement toute autre oraison qu'elle en serait gênée, même des grâces d'union ou d'extase.

On comprend seulement comment il faut se conduire ou plutôt se laisser aller au courant des autres oraisons ; et quand l'âme se livre à quelqu'une de ces dernières, il y a encore quelque chose de la source insondable.

(1) II Reg. 33, 4.

Pour avoir une idée de la supériorité de cette oraison sur les degrés qui l'ont précédée et qui y ont conduit, empruntons une comparaison : de la source du Paradis terrestre sortaient quatre fleuves (1). Les fleuves sont les degrés précédents d'oraison, mais la source profonde et pleine, toujours jaillissante, est meilleure, et cette source est dans le cœur d'une personne fixée au mariage spirituel. On comprend, sans comprendre, on possède suréminemment. Il y a là une force qui fait peur même au démon de l'obsession, dans les combats contre lui ; et, nous le verrons plus loin, les paroles adressées au prochain qui jaillissent de cette source sont de l'âme et sont de plus haut qu'elle. Il n'y a même pas la tentation de réfléchir si on est triste ou consolé, ou plutôt, c'est une tranquillité et une égalité sereines qui ne peuvent guère être troublées que par les extases de souffrances. On voit, on se nourrit, ou plutôt on possède d'une façon supérieure. C'est toujours : *Fluminis impetus laetificat civitatem Dei* (2). Oui la cité de Dieu, telle qu'elle est décrite bien souvent par le Saint-Esprit, c'est l'âme dans l'oraison du mariage spirituel. Cette source abondante qui jaillit dès son origine en fleuve impétueux, c'est cette oraison ; il y a la force : *impetus* ; il y a la joie et la fécondité : *laetificat* ; il y a l'abondance ininterrompue et la plénitude : *fluminis*. Le Paradis terrestre qui représentait aussi l'âme dans le mariage spirituel, possédait cette source-fleuve, avec tous ses caractères. Elle le réjouissait et le fécondait. *Non enim pluerat Dominus Deus super terram... Sed fons ascendebat e terra irrigans universam superficiem terrae... Et fluvius egrediebatur de loco voluptatis ad irrigandum paradisum* (3). La pluie et la rosée représentent les grâces des degrés d'oraison inférieurs au mariage spirituel. Ces grâces sont intermittentes ; on ne les a pas à volonté, et elles ne sont pas des intempéries plus ou moins pénibles. Une de leurs conséquences, ce sont les variations de température des quatre saisons, tandis que les quatre saisons réunies représentent les bienfaits du mariage spirituel.

Après certains moments, l'âme de cette oraison constate

(1) Gen. 2, 10.
(2) Ps. 45, 5.
(3) Gen, 2, 5. 6. 10.

que la source si intime du mariage spirituel est plus abondante, plus facile ; il y a alors, de temps en temps, une suavité incompréhensible dont nous parlerons et qui se fait ressentir surtout quand, naturellement, on devrait être impressionné d'une manière pénible. De plus, cette suavité, c'est ordinairement une invitation actuelle à se renfermer dans l'abondance et la force de cette oraison.

Dans cet état du mariage spirituel, il peut y avoir quelques distractions, c'est-à-dire plus ou moins de facilité à s'y renfermer. Une âme arrivée à ce degré peut être comme attirée à faire de plus en plus oraison, par une sorte d'émanation incompréhensible du sanctuaire intime, ou bien en s'y renfermant dans un silence, une possession, une profondeur au-dessus de toute parole, même spirituelle ; ou bien en y revenant pour ainsi dire sur soi-même, par une volonté plus ou moins déterminée· Cela se fait souvent par des élans réitérés, extrêmement spirituels et facilement au-dessus de tout sensible, et même sans aucun acte déterminé des facultés supérieures de l'âme.

A part le service du prochain, cette oraison est rarement traversée par des vues intellectuelles ou autres grâces semblables. Quand une vue survient, elle se rapporterait plutôt à l'oraison d'extase ; c'est-à-dire qu'elle s'empare des facultés spirituelles sans être précédée ni accompagnée d'aucun acte libre. L'âme expérimente que, pour trouver l'union proprement dite du mariage spirituel, c'est-à-dire pour s'unir dans cet état à Dieu qui est un acte pur, il faut bannir, ou du moins laisser tomber les grâces moindres de vues intellectuelles, d'illuminations, de paroles déterminées, même divines, à plus forte raison de goûts intérieurs. C'est là un des caractères propres de cette oraison essentiellement indicible. On ne doit s'arrêter à ces grâces que quand il est clair que Dieu le veut, car, hâtons-nous de le dire avec reconnaissance, dans les grandes faveurs dont nous parlons, la dépendance de la créature subsiste et subsistera toujours. Ainsi il peut arriver, dans quelques moments de repos, dans certaines occasions où une âme apostolique, par exemple, doit penser à beaucoup de choses à la fois, que le divin Esprit préfère l'application aux grâces des degrés précédents. Mais encore, dans ce dernier cas,

l'oraison supérieure est-elle bien souvent le plus simple et le meilleur point de repère. On peut chercher à l'expliquer ainsi : dans une grâce intellectuelle, Dieu est comme un miroir infini dans lequel tout est et tout vit ; dans lequel, par conséquent, on peut voir tout ce qui est vrai, quand Dieu veut communiquer cette vue. Dans l'oraison du mariage spirituel non seulement on voit en Dieu comme hors de soi, mais on est en Dieu et on a Dieu en soi. Aussi le possédons-nous plus facilement ; par cela même trouve-t-on dans le mariage spirituel une lumière plus haute que dans les vues intellectuelles cherchées hors de soi. Quelque chose de plus explicite nous fera encore mieux comprendre. Si la personne du mariage spirituel veut, par exemple, connaître l'état d'une âme, au lieu de chercher cette connaissance dans une vue intellectuelle, ou autre grâce de la même famille, elle trouve dans son oraison un moyen supérieur de connaître le secret de cette âme en pénétrant en elle par son oraison, c'est-à-dire, en mettant un moment le foyer du mariage spirituel dans la personne à laquelle elle pense, car la Sainte Trinité est, d'une manière plus ou moins parfaite, dans toute créature faite à son image. L'âme du bienheureux degré peut alors éprouver infiniment plus qu'une lumière, plus qu'un sentiment, mais un effet intime accompli immédiatement en elle et qui est plus qu'un acte, même passif, des facultés supérieures. Cet effet produit dit fortement et clairement à l'âme du mariage spirituel ce que l'âme en question est par rapport à la vie de Dieu en elle, comme degré d'union ou d'opposition ; puis il peut en résulter, et même ordinairement, comme par un contre-coup ou un écho, une vue intellectuelle ou une petite grâce angélique qui complète cette connaissance supérieure ou qui la traduit d'une manière moins éloignée du langage humain.

Donc par ces explications, — et pour revenir à ce qui les a provoquées, que, même dans l'application à des grâces inférieures, l'oraison du mariage spirituel est souvent le plus simple et le meilleur point de repère ; — comprenons que les vues intellectuelles ou paroles, ou autres grâces qui viennent à la suite de cette union comme un fruit de cet arbre, sont souvent les meilleures. L'âme doit alors

les accueillir volontiers, car elle expérimente qu'elles sont généralement pour l'utilité du prochain et pour la direction dans le détail des œuvres de sa vie, de son apostolat.

Il y a encore, dans la diminution des grâces moindres, comme une invitation pour l'âme du mariage spirituel de puiser ses lumières dans cette oraison qui est au-dessus de toute opération proprement dite de l'intelligence et de la volonté, bien que ces facultés en ressentent les effets. Alors l'âme expérimente, dans ce nouveau cas, ce qui vient d'être dit : si elle veut quelque vue intellectuelle, elle fait bien de s'arrêter nettement à la simple oraison du mariage spirituel, afin que cette vue prenne pour ainsi dire naissance dans ce que le bon ange appelle le firmament du ciel. L'oraison du mariage spirituel n'empêche pas les paroles du bon ange qui sont même plus claires dans cet état, mais hors du sanctuaire.

Ainsi, cette oraison peut être comme le fond sur lequel le Saint-Esprit écrit. La plénitude de la source jaillissante dans laquelle l'âme se renferme, voilà le fond, et la broderie ce sont les grâces diverses qui surviendront. Nous entrevoyons, par ce qui a précédé, la principale partie de cette broderie : ces vues intellectuelles, parfois très rapides, et toujours avec cette particularité qu'on ne doit point les désirer, ni même s'y reposer un peu, afin de ne pas négliger des grâces plus insignes. Ces vues seront alors comme une indication instantanée de ce à quoi il faut s'arrêter, dans le fond de l'âme, s'en sustenter comme d'une ivresse indescriptible, ardente et maîtresse d'elle-même, agissant souverainement, et pourtant passive. Ces mouvements profonds sont divers : ils peuvent être de douleur et d'expiation, ou de douce joie, ou bien encore d'allégresse sublime. Des émotions véhémentes peuvent naître aussi, provoquées par les grâces inférieures au degré proprement dit du mariage spirituel, et pour particulariser, précisément par ces vues intellectuelles, la broderie du riche vêtement que nous essayons d'entrevoir. On enseigne qu'il n'y faut pas laisser redescendre le cœur, car c'est le propre de l'oraison du mariage spirituel de modifier en profondeur des émotions vives et spirituelles de l'âme. Dans ce degré, on acquiert même l'habitude de modifier ces mouvements véhéments

en descendant dans un centre plus profond, à moins que ces mouvements impétueux ne soient de la nature de l'oraison d'extase.

Voici maintenant quelques remarques : dans le mariage spirituel, il est bon, assez ordinairement, à moins que Dieu ne le donne immédiatement, dans le mouvement rapide des grâces moindres, de ne pas s'arrêter à prier pour une intention déterminée, tout en pouvant se convaincre que, malgré cela, on obtient davantage.

La profondeur de cette oraison n'ôte en rien la liberté angélique des facultés de l'âme, au contraire ; ainsi, pour le détail des prières, des cérémonies liturgiques, etc., ces facultés loin d'être absorbées par l'action supérieure dont nous avons parlé, sont rendues plus souples et plus pliables à tout. De même cette oraison ne fatigue pas ; on constate qu'elle donne plutôt de l'allégresse intime, et même une sorte d'aisance extérieure et naturelle. Une personne qui la possède peut y recourir avec facilité dans des moments où la maladie, certaines souffrances physiques rendent toute réflexion impossible. L'âme peut se livrer alors à une sorte de plénitude de repos que nous étudierons plus loin.

L'âme de ce bienheureux état arrive à avoir l'habitude de tout posséder de ce qu'elle peut désirer en vue de Dieu, et non seulement pour elle, mais pour le plus grand bien des âmes. Et quelle harmonie de désirs entre Dieu et la créature ne résulte pas de cette union du mariage spirituel ! car à quoi nous servirait notre toute puissance suppliante dans la prière, si, par elle, nous n'arrivions à dire encore plus parfaitement : *Que votre volonté soit faite sur la terre comme au ciel ?*

Dans cette conformité de volonté, la personne du mariage spirituel expérimente même ceci : lorsque la pensée d'un désir lui traverse l'esprit, elle n'a pour l'éprouver qu'à rentrer dans le cœur de cette oraison ; si ce désir part de là, c'est un signe évident que Dieu veut l'exécuter ; sinon, ce désir s'évanouit tout seul. L'habitude de tout posséder ainsi engendre peu à peu une certitude, supérieure à tout, que ce que Dieu fait désirer le plus s'accomplira. même le futur n'est pas tout à fait exact, car cette habitude

va jusqu'à expérimenter et voir clairement que tout s'accomplit et se décide par le fait même de cette oraison.

Ainsi, disons-le encore à l'appui de ce qui a précédé, sur la préparation de la vie surnaturelle et de ses dons, quand plus d'une âme est entrée dans la pleine possession de cette oraison, et que l'Esprit-Saint leur inspire dans une trame admirable des désirs unanimes convergeant vers le même but, c'est une force irrésistible, c'est la plus riche, la plus belle réalisation de cette parole : *partout où deux ou trois sont réunis en mon nom, je suis au milieu d'eux* (1). Là, cette parole a toute sa force absolument. Aussi, c'est un grand malheur quand, sur un grand nombre d'âmes à la tête de l'apostolat, il n'y en a pas une seule de cette oraison ; alors, les saints nous l'enseignent, un pays décline et la Providence semble disposer toutes choses contre les bons et en faveur des méchants. C'est un grand malheur pour les âmes appelées à une haute sainteté et qui, dans certaines passes difficiles des degrés inférieurs d'oraison, peuvent languir et échouer tout à fait, faute d'un secours suffisant pour les aider à triompher des diverses souffrances, ou pour leur donner, parmi ces peines, la lumière de la direction. Plusieurs se demandent si ce besoin de secours supérieur d'une autre âme, qui paraît si absolument indispensable à quelques personnes, n'est pas une loi générale, c'est-à-dire, si on peut franchir ces passes dangereuses, sans le moindre secours d'une oraison du mariage spirituel, sans un guide qui ait parcouru les aspérités de la même route.

Dans les détails d'une vie d'apôtre, on a mille occasions d'éprouver la force de l'empire exercé par cette oraison ; ainsi, pour soumettre tel ou tel cœur à l'influence surnaturelle, l'âme du mariage spirituel n'a qu'à avoir en vue d'accomplir cette domination, désirée par le Saint-Esprit, par la volonté de son oraison ; alors, elle-même demeure étonnée des résultats.

Mais comment se fait-il qu'une telle domination soit attachée à l'oraison du mariage spirituel, quand tant de millions de saints et d'anges qui sont confirmés dans ces

(1) Mt. 18, 20.

grâces n'enchaînent pas les démons et ne triomphent pas des pécheurs? Reconnaissons ici que Dieu fait tout dans l'ordre, que le ciel et l'Eglise de la terre sont distincts. De même qu'il y a dans une seule étoile de quoi fondre toutes les glaces de la terre, et cependant nous subissons l'hiver; de même que pour faire agir un bras de levier, il lui faut un point d'appui, Dieu veut que toute action du ciel ici-bas ait un point d'appui sur la terre; ce point d'appui, ce sont les saints qui poursuivent encore leur pèlerinage de cette vie. Expliquons-le aussi par le catéchisme de notre sainte foi et comprenons que cette puissance incompréhensible n'a toute son efficacité sur la terre que par quelqu'un qui communie et qui est ainsi en communication immédiate avec le Calvaire et la Croix. Ainsi, en général, les grâces de l'ordre le plus élevé sont celles qui confirment, avec le plus de clarté, de profondeur et d'étendue, les dogmes de notre sainte foi. L'âme du mariage spirituel arrive de cette manière, pour la foi comme pour le reste, à un état de clarté, de possession sereine et de puissance tel que les voiles de la foi sont beaucoup moins épais; et elle n'a qu'un étonnement, ce sont les manques d'esprit de foi de tant d'âmes pieuses. C'est là une grande grâce!

Ainsi, cette oraison peut être comparée à un levier immense qui soulève et entraîne tout, dans ce qui se présente à faire ou à conquérir pour la gloire de Dieu, dans tel pays, telle affaire, tel ensemble, et ordinairement dans une action forte, tranquille intime et universelle. Oh! combien tout ce qui est moindre échappe alors facilement, à peu près comme ce qu'on voit par les vitres des wagons emportés à toute vapeur! sauf ce qui est l'intérêt des âmes [qui] (1) revient facilement quand c'est utile et même à des années d'intervalle. Envisageons maintenant plus spécialement le service du prochain.

On peut aussi, par la force de la même oraison, défendre une âme contre l'invasion du doute et de la défiance, en combattant, en priant intérieurement pour elle. Cela peut se rencontrer surtout près des âmes de la voie passive chez lesquelles ces peines et plusieurs autres atteignent,

(1) Nous ajoutons ce mot nécessaire au sens (N. D. L. R.).

dans certaines passes, le degré de l'obsession, moments difficiles, où nous savons que les facultés inférieures sont harcelées, déroutées, par l'action du démon, tandis que les facultés supérieures, complètement dépouillées, n'ayant plus conscience d'elles-mêmes, en reçoivent le contre-coup.

Ajoutons encore une autre explication. Je viens de dire que lorsqu'une âme, en possession de l'oraison suprême, lutte contre le démon qui obsède une personne, l'ennemi s'efforce de paralyser l'oraison de cette âme ; oui, sans doute, il ne peut atteindre là que très médiatement ; mais on peut toutefois expérimenter la grande force de certains démons.

Près d'une âme possédée, on peut avoir des preuves expérimentales évidentes de la force d'une oraison dont les personnes qui la possèdent sont continuellement surprises. Ainsi, par exemple, que l'obsession puisse tomber sans force toutes les fois que l'âme se renferme dans son oraison suprême, ce qu'aucun autre moyen n'obtiendra au même degré. Là, la lutte est encore purement spirituelle.

L'âme peut aussi, en se renfermant dans cette oraison, résister à l'ennemi en se livrant à une grande colère, colère surnaturelle très permise, puisqu'elle est contre le démon.

Cette force prodigieuse du mariage spirituel se remarque aussi dans beaucoup d'autres choses, et pourtant la créature reste toujours suffisamment la créature. Elle a trouvé, dans cette oraison, une sorte de confirmation en grâce, là seulement elle a atteint la plénitude de l'âge parfait en Jésus-Christ (1) et pourtant, le démon n'y perd pas tout espoir. Pour ce qui est de ses combats personnels contre le démon, l'âme n'a qu'à se renfermer un peu fortement en soi pour être à l'abri ; ou bien l'Hôte trois fois Saint qui y réside inséparablement est comme le lion qui, du moindre signe de sa présence, fera fuir les bêtes fauves.

Il est bien vrai néanmoins qu'il n'y a aucun état à l'abri des imperfections et même de quelques légères fautes de

(1) Eph. 4, 13.

fragilité; ce serait faire un tableau sans ombre que d'en omettre la remarque très spéciale. Tous les saints, sauf la Sainte Vierge, ont toujours commis beaucoup d'imperfections en n'agissant pas selon toute l'étendue des grâces reçues, soit par fatigue, soit par inadvertance ou autre raison semblable.

Toutefois, considérons ces ombres sous leur véritable jour : dans l'oraison d'union, les plus petites taches ne séjournaient pas dans l'âme ; dans celle d'extase, elles étaient absorbées avant d'avoir marqué leur empreinte; dans le mariage spirituel, il y a de plus une certaine impossibilité de pécher qui n'ôte pourtant pas la liberté méritoire, mais l'augmente plutôt indéfiniment. Il y a une expression dans la théologie qui rend bien la pensée sur la manière dont l'humain est consumé dans l'oraison d'union et dans celle du mariage spirituel. Dans la première, c'est un travail qui se fait continuellement (*in fieri*, en train de se faire) ; dans la seconde, il est fait et dans un état d'achèvement (*in facto esse*). A ce dernier degré, comme dans les autres, plus on se livre, plus on évite les légères fautes inséparables de notre pauvre fragilité humaine. C'est là la fidélité parfaite et le plus grand amour : se livrer toujours plus.

La stabilité dans la pratique de la vertu et dans l'élan surnaturel de perfection qui a commencé à s'affermir après le dangereux passage vers les terres de l'union à chaque degré devenue plus grande, a atteint sa plénitude dans cette dernière demeure d'oraison. Là peuvent être appliquées ces paroles de la Sainte Ecriture : « *Vous m'avez affermi sur la pierre. Vous avez uni la force à ma beauté*, etc. (1) ».

En effet, dans le mariage spirituel, les vertus achevées n'ont plus d'agitation, même surnaturelle. Il y a là une certaine confirmation et stabilité des grâces intérieures, à peu près comme une aiguille aimantée et libre marque toujours immanquablement son nord ; dans les plus fortes oscillations, c'est pour revenir sans hésitation à son pôle fixe.

A partir de l'oraison d'union on apprend complètement, au moins tant qu'on est sous l'influence de la grâce passive, à unir admirablement la force à la douceur. Mais l'union,

(1) Ps. 39, 3; 29, 8.

comme indissoluble, de ces deux caractères de la sagesse increéée est le propre de l'oraison du mariage spirituel ; aussi n'y a-t-il pas de douceur pour le prochain comparable à celle que l'on peut puiser là. Elle part tellement des plus intimes profondeurs de l'âme et de Dieu qui, pour cela, ne font qu'un, que les peines, les orages sont comme dans une sphère moins haute et ne peuvent tout à fait l'altérer ou même l'atteindre. Souvent, cette douleur se fait ressentir dans des moments où on devrait être porté à quelque grande peine spirituelle. Cette oraison devient ainsi une bienheureuse cellule dans laquelle on comprend enfin la douceur parfaite, puisqu'on y trouve immédiatement un refuge contre les impressions qui toutes s'éteignent à l'entrée de ce sanctuaire ; mais s'éteignent sans combat, par une sorte d'incompatibilité supérieure. Le divin Maître est d'autant plus exigeant pour que l'âme ne sorte en rien de cette douceur à l'égard du prochain.

C'est donc le règne de la paix à l'intérieur et à l'extérieur, celui du vrai Salomon dans une domination acceptée et reconnue. Si ce règne a quelques combats à livrer, aux frontières, la paix intérieure n'en est pas agitée et ces combats sont toujours victorieux.

Ah ! je comprends alors que l'on doive goûter continuellement, dans cet état, la béatitude des pacifiques et avec une plénitude de possession telle qu'on puisse expérimenter que cette béatitude ne fera qu'augmenter. Nous avons vu plusieurs causes ; il convient, maintenant, de les résumer rapidement, pour nous en faire une idée plus nette, ou pour avoir la facilité d'ajouter, dans cette vue d'ensemble, ce qui manque à l'esquisse de ce tableau.

Les sources de cette béatitude des pacifiques sont :

1° Cette oraison elle-même que nous avons vue tout dominer et être comme une source ou une plénitude, ou une unité, à laquelle on recourt à volonté ;

2° La puissance irrésistible qui en émane pour l'accomplissement de tous les désirs que Dieu donne à l'âme, par exemple dans les œuvres apostoliques, pour entraîner et conquérir d'autres volontés puissantes en vue du but que le Saint-Esprit veut atteindre. Qu'est-ce qui pourrait alors contrarier, arrêter ?

3° La suavité intérieure qui vient du fond même de l'union du mariage spirituel, car elle domine tout acte même passif des facultés supérieures, et même elle est donnée sans aucune cause connue, précisément lorsque ces facultés sont atteintes par quelque chose qui devrait être douloureux. Elle n'est pas à volonté, mais elle peut revenir fréquemment. Cette suavité ramène aussi l'âme à cette force débordante de l'oraison du mariage spirituel que nous savons être la solution des plus grandes difficultés.

4° Lorsque les dons divins qui étaient propres aux degrés précédents de l'oraison passive, viennent s'ajouter aux grâces du mariage spirituel, il peut y avoir encore une source de cette béatitude des pacifiques dans cet assemblage de dons surnaturels, desquels résulte une plénitude de lumière sur tous les secrets divins. Cette plénitude de lumière montre alors, avec évidence, que Dieu arrive toujours à ses fins, infiniment parfaites, en nous y adaptant d'une manière infiniment bonne, sage et justifiable (1) en elle-même.

5° D'autres grâces encore contribuent plus ou moins à cette paix qui enveloppe et domine tout, principalement une lumière d'évidence pour s'humilier jusqu'au fond des abîmes : *Abyssus abyssum invocat* (2). L'abîme profond d'un amour qui a divinisé à tel point la créature, qui l'a élevée si haut dans les sommets de la contemplation, demande à retrouver en elle l'abîme d'une humilité qui soit, comme dans les autres phases spirituelles, le fondement solide de l'édifice. La grandeur des grâces reçues dans cette oraison creuse elle-même cet abîme; la créature n'a qu'à s'oublier de plus en plus : elle se sent tellement rien devant Dieu que le Tout résidant en elle ne peut pas l'écraser. Ce qu'elle comprend le mieux, et même parfois par une vraie grâce d'intelligence, c'est ce néant de tout son être en face de la Majesté divine ; ce sont les conséquences, les suites des plus petites infidélités, alors que le Seigneur a donné une telle royauté, une telle puissance dans les intérêts les plus sacrés ! Comment cette âme pourrait-elle con-

(1) La copie porte *bornée... justiciable.*
(2) Ps. 41, 8.

cevoir un sentiment quelconque de rigueur contre les plus plus grands pécheurs, lorsqu'en présence des anéantissements de Jésus-Christ, elle peut abaisser son cœur toujours plus et se trouver par là aussi coupable que les plus grands criminels! Même dans son élévation, ne trouve-t-elle pas cette pensée si frappante : la miséricorde de mon Dieu m'a fait arriver au terme, mais combien d'autres auraient mieux profité de ces grâces!...

Nous avons vu cette oraison être la résurrection même à son aurore, nous l'avons suivie, bien que d'une manière très inférieure à la pénétration et à l'intelligence surnaturelle qu'elle demanderait, dans ses plénitudes et ses consommations; disons maintenant, d'après tout cela, qu'elle a trois lumières : celle du prélude ou de l'aurore du mariage spirituel; celle de la plénitude et celle de la consommation. Ces trois lumières n'en font qu'une, on ne les appelle pas degrés, parce que ces trois choses se font simultanément. Telle âme, par exemple, éprouvera le plus habituellement la plénitude, mais combien n'est-il pas accordé aussi en fait de consommation! Les effets de cette plénitude et de cette union consommée varient et il est un peu moins difficile de les décrire en paroles, bien que tout soit au-dessus de toute parole. A cette plénitude de lumière et de puissance et de force, dont nous avons fait mention, peut s'ajouter la plénitude du repos. Alors tout acte de l'intelligence, même consistant dans la réflexion sur un seul mot, doit tomber, parce que ce seul aete gênerait une telle union. (Cette absence de tout acte des facultés supérieures n'exclut pas une tendance à rentrer dans cet intérieur si intime et à se livrer à cette vie supérieure).

L'âme peut ressentir aussi comme une sorte de parfum très spirituel qui est comme un appel à cette oraison, ou encore une ivresse indéfinissable, douce et forte, intarissable et tranquille, ou bien, parfois, l'amour pur qui produit comme un ennui divin de la terre. Ainsi, il y a dans l'oraison du mariage spirituel arrivée à un certain degré, plus de vue que de foi nue, plus de possession que d'espérance, quoique ces vertus doivent toujours subsister. De plus les grâces de l'oraison surnaturelle jointes au fond de l'oraison du mariage spirituel élèvent très souvent l'âme à un

état de reconnaissance et d'allégresse continuelles, et l'ivresse de plénitude dont nous avons parlé est accompagnée d'une grande paix et d'une liberté absolue dans l'usage des facultés et des différents dons. Il y a aussi, à ce dernier degré, un autre caractère, c'est l'universalité du zèle, je veux dire une disposition facile à être tout entier à toute pensée de zèle, et, pourtant, ce dont on est chargé est loin d'y perdre.

Bien souvent, le plus rebelle, le dernier à convertir, par suite des maladies et des infirmités, c'est celui dont saint Paul disait : « *Oh! qui me délivrera de ce corps de mort!* (1) » Pourtant, il peut y avoir là, cachée, une grâce d'un autre genre, pour une âme si extraordinairement souveraine : je veux parler de la grande dépendance qui doit en ressortir et unir de plus en plus, dans les mille détails de la vie, au bon plaisir divin.

Nous pouvons apercevoir maintenant que l'âme, en pleine possession du mariage spirituel, est comme placée au centre des horizons constellés des secrets divins. Ces secrets sont autant d'objets que sa contemplation pénètre, embrasse. De la lumière, s'ajoutant à la lumière, résulte une certaine harmonie entre ces astres, harmonie dont la possession fait que l'âme peut s'élancer toujours, par la contemplation, vers de nouveaux secrets, comme vers de nouvelles myriades à découvrir, à exploiter, à harmoniser. Il y a là toute l'application du psaume VIII[e] et la réalisation de cette parole : « *Omnia subiecisti sub pedibus eius* (2) ». Dès l'oraison d'union, la créature pressent, quoique bien au-dessus d'elle, la liaison intime de toutes choses, et le dénouement de toutes les puissances qui régissent le monde.

Constatons aussi que, malgré un idéal aussi complet pour le cœur et l'intelligence, l'oraison et toutes les grâces que nous entrevoyons sont très loin de mettre en dehors du positif de la vie. On remarque même que c'est quand on arrive au sommet de cette oraison et que, de là, on embrasse facilement tous les horizons, que l'on tient enfin le

(1) Ro. 7, 24.
(2) Ps. 8, 8.

nœud de toutes choses, la liaison en Dieu entre toute poésie et toute réalité.

Il peut arriver qu'une âme, dans la pleine possession du mariage spirituel, ne puisse presque plus souffrir en elle et pour elle, quand même elle le voudrait, pour le corps, le cœur, la volonté, l'intelligence, tellement il y a une abondance de paix, ou plutôt de possession acquise, d'indépendance, de lumière. Mais il y a, quand il plaît au Seigneur, les souffrances d'oraison, soit au degré d'extase, soit de l'union. Ces peines passives n'ont rien d'incompatible avec la paix et la domination du mariage spirituel. Ceci, même, rappelle un psaume où, au milieu des prophéties de la passion du Sauveur, Celui-ci ajoute en s'adressant à la Divinité : « *Tu autem in sancto habitas, laus Israël* (1) ».

L'âme du mariage spirituel peut avoir à subir des transes extatiques qui sont l'effet d'une action divine qui ravit de souffrance, comme entre une opposition de deux paroles et de deux volontés divines. Nulle part cette opposition n'a été plus terrible et plus totale que dans le crucifiement de Notre-Seigneur. Deux paroles de Dieu ne peuvent être absolument opposées entre elles, c'est-à-dire sur la même ligne et sur le même objet ; mais elles peuvent étreindre une personne et la presser dans un étau, l'y broyer à fond quoiqu'elles viennent de deux points de vue différents. La souffrance pénètre alors dans l'intime de l'âme, là où réside l'oraison du mariage spirituel, là où se trouve le foyer de la peine du dam pour un damné. Nous avons dit aussi que ces grandes souffrances ne nuisent aucunement à la paix. Oui, il y a même toujours un fond de bonheur, parce que le rejaillissement de la source infiniment profonde du mariage spirituel est toujours à volonté. Toutefois, ces souffrances peuvent atteindre jusqu'au niveau de l'oraison du mariage spirituel, sans envahir, comme nous venons de le démontrer, les dernières profondeurs de cette oraison à laquelle elles mêlent une amertume profonde que l'on aime à savourer et qui unit encore à Dieu ! De plus, cette oraison réagit pour combattre, vaincre et triompher de l'offense de Dieu qui fait ainsi souffrir.

(1) Ps. 21, 4.

Enfin, on voit par expérience que, dans cette oraison, il n'y a que Dieu qui puisse faire entièrement souffrir, et les âmes qui la possèdent disent qu'il faut y être pour le comprendre. Aussi, ces souffrances si purement surnaturelles et surtout si précieuses, peuvent-elles venir quand on ne les attend pas, et pour le motif ou l'objet qu'on n'avait pu prévoir. Si la sensibilité naturelle vient y prendre part, alors, parfois, les larmes, l'émotion débordent ; mais on enseigne qu'il faut les modérer promptement, parce que c'est moins parfait, moins de Dieu.

Puis ajoutons que cette souveraine béatitude de ne pouvoir plus souffrir que de la main de Dieu, n'est possible que quand on a parcouru le cercle complet des purifications intérieures. Jusque là, il faut encore des souffrances dont l'effet direct est de désunir l'homme de la créature et de lui-même ; souffrances dans lesquelles on doit s'unir à Dieu, sans doute, mais par un effort de foi ; tandis que les souffrances dont je parle, sont l'union même avec Dieu, souveraine grandeur, justice et vérité, et une union passive.

Bienheureuses souffrances et ineffable union ! Là, les affections surnaturelles se transforment en affections célestes, et on voit toute la différence des unes et des autres. Il y a dans ces dernières une assurance de pureté, une sérénité de possession paisible, une soumission à la volonté de de Dieu, comme au ciel, une harmonie, tout, en un mot, ce dont nous voyons une image dans les sphères célestes : « *Domine, Dominus noster, quam admirabile est nomen tuum in universa terra ! Quoniam elevata est magnificentia tua super caelos... Quoniam videbo caelos tuos, opera digitorum tuorum* (les touches du Saint-Esprit) *lunam et stellas quae tu fundasti*... etc. (1).

Louis-Etienne Rabussier, SJ. († 1897).

(1) Ps. 8, 1. 2. 4.

LA GNOSE DE CLÉMENT D'ALEXANDRIE
Interprétée par Fénelon

Il est certain que Fénelon est l'auteur d'un ouvrage intitulé : *Le Gnostique de saint Clément d'Alexandrie* (1).

Par la *Tradition des nouveaux mystiques*, dans laquelle Bossuet réfute Fénelon. chapitre par chapitre, nous connaissons l'ordonnance, les idées essentielles et même des développements détaillés du *Gnostique.*

Le texte intégral du livre est encore inédit. Il en existe, aux archives du Séminaire Saint-Sulpice, une copie, transcrite tout entière par La Combe, et qui, d'ailleurs, est venue là avec les papiers de Fénelon. La comparaison de ce manuscrit, avec les citations nombreuses du *Gnostique* que contient la *Tradition* de Bossuet, suffirait à garantir l'exactitude de la copie de La Combe. Mais il faut croire, en outre, que celui-ci n'a certainement pas eu la tentation d'interpoler le travail de Fénelon. En 1694, il était prisonnier au château de Lourdes ; et c'est par Mme Guyon qu'il a eu le *Gnostique*. Or, aux yeux de Mme Guyon, arranger l'œuvre du maître, du « général des Michelins », eût été un impardonnable sacrilège. La Combe n'aura pas commis ce méfait. D'autant que l'opuscule de Fénelon, sur les points touchés, offrait au docteur barnabite la consolation de justifier ses propres théories spirituelles.

Nous pouvons donc, pour donner une exacte connaissance du *Gnostique* et en essayer la critique, emprunter, en toute sécurité, le texte du manuscrit de Saint-Sulpice.

I

Puisque le traité de Fénelon est inconnu, il convient de le résumer sommairement, dans l'ordre même où il a été écrit.

Ch. Ier. *Idée générale de la gnose.* — La gnose n'est que « le comble de la perfection du christianisme ». Elle est une connaissance et plus encore une pratique. Tous y sont appelés parmi les chrétiens ;

(1) RAM, 1927, VIII, 161-169.

peu y parviennent. Elle est un mystère communiqué par une tradition secrète, qui remonte jusqu'aux apôtres.

Qui sait lire les *Stromates* de Clément d'Alexandrie conclura que le gnostique de ce vieux docteur est l'homme passif des spirituels modernes.

Ch. II. *De la fausse gnose.* — Il y en a une. Clément a écrit, « au fort du scandale » que la fausse gnose donnait aux païens. Il a fait mention de l'hérésiarque Nicolas. Il en parle tout autrement que saint Epiphane ; et il doit être cru, de préférence. Il s'explique aussi sur Prodicus, lequel n'était qu'un héritier des philosophes cyrénaïques. La fausse gnose glisse dans la volupté ou se raidit dans l'orgueil. Clément se sépare nettement de ces mauvais chrétiens.

Ch. III. *De la vraie gnose.* — Le premier pas vers le salut est la foi, d'où procèdent la crainte, l'espérance, la pénitence. Mais la connaissance religieuse de cette étape n'est qu'un « parfum de la connaissance vraie » qui est la gnose. Et l'état gnostique est supérieur à la simple croyance du commun des chrétiens, tout comme la foi est supérieure à l'incrédulité.

Ch. IV. *La gnose consiste dans une habitude d'amour et de contemplation.* — On commence par admirer, puis, peu à peu, par la répétition des actes, l'admiration devient une contemplation fixe, sans images ni corporelles ni incorporelles. Les degrés de la vie spirituelle, marqués par les auteurs, se retrouvent aussi dans Clément. A la voie purgative répond l'état de foi ; à l'illuminative, l'état d'espérance ; à l'unitive, la gnose ou regard amoureux.

Ch. V. *La gnose est une habitude de charité pure et désintéressée.* — Les trois vertus théologales se trouvent dans la voie de tous les chrétiens, quels qu'ils soient. Mais la foi domine dans la voie purgative, l'espérance dans l'illuminative, la charité dans l'unitive. Et, à ce point de la perfection chrétienne, l'amour a deux caractéristiques : il est stable, ininterrompu ; et il est pur de tout intérêt propre.

Ch. VI. *La gnose est une contemplation permanente.* — On peut rapprocher la doctrine de Clément de celle du pseudo-Denys, parlant du rayon ténébreux ; et de celle de S. Jean de la Croix, engageant l'âme dans la nuit de la foi. Commencée par des actes voulus, devenue une habitude, la contemplation se fixe dans un état immuable. Sur cette immutabilité et cette inamissibilité, Clément s'explique, en des termes encore plus forts que ceux des mystiques modernes.

Ch. VII. *La gnose est un état d'impassibilité.* — Le gnostique de Clément d'Alexandrie offre la réalité de cette vertu inflexible dont les stoïciens ne pouvaient offrir que l'image. L'apathie du gnostique n'est pas une modération des désirs ; c'en est l'extinction totale. Le gnostique n'est sujet ni à la joie, ni à la tristesse, ni aux soucis, ni à la crainte, ni à la véhémence. Il se nourrit insatiablement de la joie de sa contemplation permanente. Plus de souillures à laver, plus de passions à vaincre. Le gnostique est déjà hors des conditions du pèlerinage terrestre. La gnose est une mort spirituelle.

Ch. VIII. *La gnose est la passivité des mystiques.* — Par les expressions les plus étonnantes, Clément marque que le gnostique n'est plus mû et déterminé que par l'esprit de Dieu. Aucun choix, aucune volonté propre, en lui, n'est possible. Il est totalement indifférent à tout ce qui n'est point Dieu. Et il est, en même temps, très souple à tout vouloir divin. Il est, à la lettre, l'enthousiaste dont parlent les poètes.

Ch. IX. *La gnose est un état où l'on n'a plus besoin des pratiques ordinaires de la piété.* — Aucune méthode, aucun temps réglé pour la prière, aucune prescription de tels et tels actes de vertu, délibérément excités. Du moment que la victoire sur les passions est complète, l'âme est libre. Le gnostique est dans le repos sabbatique.

Ch. X. *Lâ gnose parfaite exclut tout désir excité.* — Quand la passivité est consommée, il ne reste dans l'âme que la liberté, pour laisser agir la grâce et vouloir tout ce que Dieu fait vouloir. L'équilibre est parfait. Les actes et les désirs sont inspirés d'en-haut. L'âme, étant morte, n'est plus capable d'actes propres, de désirs propres. Tout au plus peut-elle désirer la persévérance et l'accroissement de sa contemplation, par l'amour pur et désintéressé des vérités divines. Ce qui, d'ailleurs, ne l'empêche pas de se joindre aux fidèles, dans les assemblées de chrétiens, pour y faire, avec eux, toutes les prières, toutes les demandes. L'esprit de grâce les lui met dans la bouche.

Ch. XI. *Le gnostique est déifié.* — Par les expressions les plus fortes, Clément exalte cette ressemblance, cette union, cette unité du gnostique avec Dieu. Dans ce bienheureux état, le corps lui-même se spiritualise et la chair entre dans les inclinations de l'esprit purifié. En sorte que l'harmonie de l'âge d'innocence reparaît dans l'homme déifié.

Ch. XII. *Le gnostique voit Dieu face à face et se rassasie.* — La perfection de l'âme gnostique consiste à être avec le Seigneur. Le

stade des purifications et de l'activité sont dépassés. L'âme est au terme du repos. Que peut-elle désirer ? Elle possède Dieu. Elle est hors du pèlerinage. Naturellement la terre n'est pas le ciel, ni la contemplation du gnostique la vision béatifique. Mais, entre Dieu et l'âme du gnostique, l'union est immédiate et essentielle. Immédiate, parce que l'âme ne tient plus à aucun don distinct de Dieu, ni à aucune pratique extérieure. Essentielle, parce que l'âme s'unit à Dieu, non par des actes réfléchis et naturels, mais par son fond même.

Ch. XIII. *Le gnostique a le don de prophétie.* — Le gnostique comprend ce qui paraît incompréhensible aux autres, qu'il s'agisse de l'Ecriture ou de l'avenir.

Ch. XIV. — *La gnose est un état apostolique.* — Du moment que le gnostique est déifié, passif, sans désirs propres, il est déjà semblable aux apôtres. A cause de cet état surhumain, les apôtres ont eu, par leurs exemples et leurs paroles, le don d'enseigner et de convertir les autres. C'est à ce don que participent les vrais gnostiques ; ils ont connu le privilège de suppléer les apôtres. Des gens sans lettres, des gens mariés peuvent recevoir cette fonction apostolique ; même des femmes, comme il est manifeste par Angèle de Foligno et Thérèse d'Avila.

Ch. XV. *Quelle est la sûreté de la voie gnostique ?* — Rien n'est plus mauvais et plus dangereux que de vouloir être plus sage que le Seigneur. Il est maître de ses dons et seul juge de ses desseins. Dès qu'il agit, et quoi qu'il lui plaise d'opérer dans les âmes, il le faut accepter, sans hésitation, sans respect humain. C'est une doctrine de foi que la concupiscence n'est pas le péché. Et saint Augustin admet bien que, parmi les fidèles, il en est qui n'ont pas besoin des prières de l'Eglise. Pourquoi, dès lors, s'étonner que le gnostique, selon Clément d'Alexandrie, soit sans souillure. Il est dangereux de croire qu'on est dans cette voie, quand en réalité on n'y est point. Mais la voie extraordinaire des parfaits n'a rien, en soi, de périlleux. Et il est indigne du christianisme de vouloir borner les munificences divines.

Ch. XVI. *La gnose est fondée sur une tradition secrète.* — Les choses que Clément dit de la gnose sont si incroyables, qu'il sent bien le besoin de l'autoriser par une tradition, non point écrite, mais orale. Et cette tradition a deux caractères distinctifs : la première de remonter, sans interruption, par les apôtres et Jésus-Christ et les prophètes, jusqu'aux patriarches de l'Ancien Testament ; la seconde que c'est une tradition reconnue par l'Eglise des premiers siècles.

Quel théologien catholique oserait rejeter les allégations de Clément, qui touche de si près aux temps apostoliques?

Ch. XVII. *Du secret qu'on doit garder de la gnose.* — D'après Clément d'Alexandrie, le gnostique doit communiquer la gnose ; et aucun pathique n'a le droit de le juger ; et tout initié à la gnose apprendra, de l'expérience, bien au-delà de ce que son maître gnostique aura pu lui enseigner. La gnose est cependant un mystère de Dieu. Il le faut respecter, tout en le dévoilant. Et les *Stromates* de Clément lui-même, à la fois hardis dans l'affirmation et enveloppés d'obscurités, sont une démonstration, par le fait, du secret qu'il faut garder sur la gnose.

II

Au cours de ses développements, Fénelon multiplie les citations des *Stromates.*

Bossuet; dans sa *Tradition des nouveaux mystiques* discute, un par un, tous les textes allégués, et conteste l'interprétation que Fénelon en donne. Tout particulièrement il se refuse à admettre sa définition de la gnose et cette tradition secrète, soulignée, avec tant de complaisance, dans les derniers chapitres du *Gnostique.*

Pourquoi [Clément] appelle le chrétien gnostique et pourquoi il appelle la gnose la perfection du christianisme, il est aisé de l'entendre, si l'on se souvient de ces paroles de Jésus-Christ à son Père : « Ceci est la vie éteruelle de vous connaître, et de connaître Jésus-Christ que vous avez envoyé ». (Joan, XVII, 3).

Cette connaissance est une connaissance pratique, selon ce que dit saint Jean : « Celui qui dit qu'il le connaît et ne garde pas ses commandements est un menteur ; celui qui garde ses commandements, l'amour de Dieu est parfait en lui ; et c'est par là que nous connaissons que nous sommes en lui » ; ce qui emporte une habitude de vivre selon l'Evangile.

C'est là la « science du salut », dont parlent les Ecritures ; la « connaissance », dont parle saint Paul, la « science du Seigneur » dont Isaïe avait prédit que toute la terre serait remplie, au temps du Messie.

Le gnostique n'est donc autre chose qu'un chrétien digne de ce nom, qui a tourné la vie chrétienne en habitude : c'est, en d'autres termes, cet homme spirituel et intelligent, qui est lumière en Notre-Seigneur, ce chrétien infailliblement contemplatif, au sens que saint

Paul a dit de tout véritable chrétien « qu'il ne contemple pas ce qui se voit, mais ce qui ne se voit point ». (II Cor. IV, 18).

Je ne vois point, conclut Bossuet, qu'il y faille entendre d'autre finesse, ni, sous le nom de gnose, un autre mystère que le grand mystère du chistianisme, bien connu par la foi, bien entendu par les parfaits à cause du don d'intelligence, sincèrement pratiqué et tourné en habitude (1).

Des passages allégués par Fénelon, et de tous autres sur le gnostique que peuvent contenir les *Stromates*, il n'en est aucun qui ne se puisse expliquer, selon cette donnée générale du « christianisme mené à la perfection par les voies commune ». Et cette donnée générale elle-même est la seule qui convienne au dessein de Clément d'Alexandrie :

C'est au christianisme qu'il appelait les païens ; et pour cela il leur en montrait l'excellence et la perfection, telle qu'on la pouvait acquérir en suivant les maximes communes prescrites par la religion.

En exposant le langage de Clément d'Alexandrie, dans l'unique hypothèse de l'oraison passive, Fénelon s'est trompé de clé ; il a forcé les textes ; il y a introduit par violence une pensée, dont l'auteur du *Stromates* était fort éloigné ; il a lu un Père du IIe siècle avec les préventions de Molinos.

Dans toute l'antiquité, ni depuis, personne n'a ainsi compris les choses. Cela est vrai notamment, de saint Jérôme, dont Fénelon rapporte justement les éloges donnés à l'auteur des *Stromates*. Et c'est ce qui aurait dû mettre le nouveau commentateur en garde. Nul avant lui — il le confesse — n'avait soupçonné que la gnose de Clément était proprement l'état passif des mystiques.

En vérité, dit l'évêque de Meaux, interpellant Fénelon, c'était un vain travail et un inutile tourment d'un bel esprit, de chercher, dans ce Père, cet acte perpétuel, irréitérable, et cette distinction de demandes actives et ces impuissances de faire les actes commandés ; et les réductions de ces actes à des actes éminents et implicites, qui est un moyen d'éluder tout ; et cette simple présence, ou ce dénouement de toute image ou une idée intellectuelle distincte, qui exclut toute attention aux attributs absolus et relatifs et à Jésus-Christ crucifié ; et toutes les autres erreurs des nouveaux mystiques que vous

(1) *Op. cit.*, ch. III, sect, 1.

avez voulu, bon gré mal gré, trouver dans saint Clément d'Alexandrie (1).

Et il faut raisonner de même, à l'égard d'une prétendue « tradition secrète », d'ordre mystique, sur quoi Fénelon veut retrouver, jusque chez un auteur aussi ancien que Clément d'Alexandrie, les théories mêmes des quiétistes du XVII[e] siècle.

C'est, dit Bossuet, « l'endroit le plus dangereux de tout l'ouvrage (2) ». C'est à ce sujet « qu'il faut répéter : *mira sunt quae dicitis, nova sunt quae dicitis, falsa sunt quae dicitis* (3) »

Por éclaircir la matière à fond, il faut observer que l'esprit de saint Clément, comme de toute l'Eglise, a toujours été, dès l'origine, en respectant dans le souverain degré l'autorité de l'Ecriture, de poser pourtant l'autorité de la tradition non écrite, comme le fondement principal du christianisme ; parce que cette tradition est la plénitude de la connaissance chrétienne, qui comprend dans son étendue, avec l'Ecriture même et sa droite interprétation, tous les dogmes écrits et non écrits.

C'est cette tradition, toujours vive dans l'Eglise, qui en fait la règle immuable ; c'est la loi du Nouveau Testament écrite dans les cœurs ; c'est par elle que toute hérésie se trouve confondue, avant qu'on ait ouvert l'Ecriture pour la convaincre ; c'est par là que les bonnes mœurs comme la bonne doctrine, sont soutenues. Ce qui fait dire à saint Clément que la vie du chrétien spirituel (*tou gnosticou*) n'est autre chose que des actions et des paroles, des œuvres et une doctrine qui suivent la tradition du Seigneur (4).

Voilà la vraie clé de la tradition dont parle Clément d'Alexandrie, et de la gnose. Ainsi l'a-t-on compris dans toute l'antiquité.

Quant aux secrets dont Clément d'Alexandrie s'est fait une loi, ils ne sont pas difficiles à découvrir. Il suffit de lire son ouvrage.

Il ne parle ni des infirmités du Christ ni de celles des apôtres ; ni de la corruption originelle, ni des poussées de la concupiscence. Son silence s'étend aux dogmes sublimes de notre religion, la Trinité, la génération du Verbe, la procession du Saint-Esprit, dont il s'explique en termes ambigus. De même, au sujet de la grâce et de la pré-

(1) *Ibid.*, ch. XVII, sect. 1.
(2) *Op. cit.*, ch. XVI, sect. 1.
(3) *Ibid.*, sect. 2.
(4) *Ibid.*, ch. XVI, sect. 8.

destination, il n'use que d'expressions imparfaites. Il dit peu de chose du Baptême et de l'Eucharistie, et du mystère des sacrements. Il n'a osé exposer ni la gloire de la célèbre Jérusalem ni les terribles rigueurs des peines éternelles. Il ne faut pas non plus chercher, chez lui, l'admirable familiarité des colloques de l'âme avec Dieu.

Et les raisons de son attitude sont claires. S'il parle surtout en moraliste, c'est que la sagesse des anciens était premièrement une morale. S'il esquisse discrètement le système de la vérité chrétienne, c'est qu'il a peur de heurter l'orgueil et de rebuter les idées des platoniciens et des stoïciens, pour lesquels il écrit. Il veut exciter la curiosité, gagner la sympathie, attirer les païens au christianisme ; il leur en montre les aspects capables de les séduire, sauf à laisser à la catéchèse une révélation plus ample de nos mystères (1).

Quand on sait les théories développées par Bossuet dans les *Etats d'oraison*, on devine ce qu'il pense, dès 1694, sur les « prodiges d'apathie, d'imperturbabilité, d'inamissibilité, de suffisance à soi-même, d'exemption de péril jusqu'à n'avoir plus besoin ni des actes ni des demandes commandées au chrétien » ; « de cette vision face à face » et de « l'apostolat par état », en quoi Fénelon fait consister les privilèges de la gnose (2). Ce sont assurément « les excès des modernes quiétistes », observe l'évêque de Meaux ; mais c'est « une doctrine tellement inouie parmi les fidèles » de l'antiquité, « qu'on est contraint de recourir à la dangereuse chimère de la tradition invisible, pour l'introduire dans l'Eglise (3) ».

Depuis qu'il y a des chrétiens, et tant qu'il y en aura, on comptera des degrés d'excellence dans la connaissance et la pratique de la religion. Et la direction des âmes se doit accommoder à la capacité des sujets. Ceci est élémentaire et n'a rien de mystérieux (4). Et il demeurera toujours vrai, aussi, que les excellents seront le petit nombre (5). Mais conclure de là qu'il y a, dans l'Eglise, une tradition secrète d'instruction incommunicable, dont le mystère doit demeurer fermé au commun, « c'est un discours inouï et insoutenable ».

Saint Augustin nous est ici un grand exemple. Il n'y a aucune

(1) *Ibid.*, XVII, sect. 1.
(2) *Ibid*,, sect. 1.
(3) *Ibid.*, XVII, sect. 1
(4) *Ibid.*, XVI, sect. 11.
(5) *Ibid.*, XVI, sect.

vérité de la religion, aucune sublimité de contemplation, qu'on ne trouve dans ses plus profonds écrits, qu'on ne trouve aussi dans les sermons qu'il a faits au peuple. Tout ce qu'il a fait, c'est d'amener les choses de plus loin et de les proposer d'une autre manière; ce qui supposait, dans l'Eglise, différents degrés de connaissance; mais jamais rien dont le peuple fût jugé indigne et où on le regardât comme profane (1).

Telles sont les remarques de Bossuet, dans la *Tradition des nouveaux mystiques*. Comme on voit, il rejette absolument l'interprétation que Fénelon donne à la gnose de Clément d'Alexandrie.

III

L'unique point sur lequel les deux adversaires s'accordent, c'est que ni l'un ni l'autre ne doutent de l'entière orthodoxie du vieux maître du Didascalée. Les témoignages de l'antiquité en l'honneur de Clément leur suffisent : avec saint Epiphane, saint Jérôme, saint Maxime, ils tiennent Clément pour un irréprochable témoin de la pure doctrine.

D'autres agissent autrement : Photius, par exemple; et encore Bellarmin, Petau, Benoît XIV. Il est vrai que Dom Ceillier, Dom Le Nourry et Dom Calmet, les Bollandistes et le P. Annat, jugent comme Bossuet et Fénelon.

Vu cette division parmi ces grands esprits, on ne sera pas surpris de constater que les critiques se partagent aussi au XIX[e] siècle. Moelher, Ginoulhiac, Cognat plaident pour Clément; Guericke, Doehne, Reuter, Ritter, l'accusent d'avoir subi les influences du stoïcisme et du néoplatonisme.

De nos jours, l'accusation s'est précisée et aggravée : il faudrait distinguer deux Cléments, et deux *Stromates*. Il y aurait le Clément du Didascalée alexandrin, ennemi de la fausse gnose, et maintenu dans une orthodoxie plus sévère par le cadre même de son école catéchistique; les cinq premiers livres des *Stromates* dateraient de cette époque de fidélité. Les deux derniers *Stromates*, au contraire, auraient été écrits en Cappadoce, après 202, tandis que Clément, plus isolé et affaibli par la vieillesse, se laissait, pour ainsi parler, ressaisir par ses souvenirs païens d'autrefois et par les théories de la gnose

(1) *Ibid.*, XVI, sect. 11.

plus ou moins hérétique. Ainsi pense W. Bousset ; et le P. Lebreton fait sienne, très nettement, cette opinion (1).

Après avoir rapproché les notes de lecture de Clément (*Eclogae*) des *Stromates*, le savant professeur de l'Institut Catholique de Paris écrit :

Clément ne se laissa jamais entraîner jusqu'à [la gnose hérétique] ; toujours il repoussa de toutes ses forces la conception déterministe qui répartit l'humanité en deux races, l'une prédestinée à un christianisme inférieur, l'autre à la gnose. Mais il faut reconnaître que, dans ses dernières années, quand il eut quitté Alexandrie et l'école catéchétique, il s'abandonna à l'enthousiasme de ses maîtres pour une vie exempte de passions, fixée dans une contemplation perpétuelle, soulevée au-dessus de l'humanité. Et cette ambition très haute, non dépourvue d'illusion, entraîne dans la conception du christianisme, et particulièrement des rapports de la foi et de la gnose, les conséquences les plus graves. On les relève dans les *Stromates* (VI-VII) qui appartiennent à cette époque.

Avant de nous expliquer au sujet de ces aberrations de Clément, remarquons que la plupart des passages allégués par Fénelon, dans son *Gnostique*, sont tirés, un peu des livres II et IV, et surtout des livres VI et VII des *Stromates*.

C'est tout naturel. Là se trouvent en effet, comme dans une galerie, les divers portraits que nous a laissés Clément du vrai gnostique.

Dès le livre II, il le représente comme bienfaisant (ch. XIX), patient et continent (ch. XX). Au livre IV, il en décrit la perfection, selon l'Evangile et saint Paul (Ch. XXI). Au livre VI, description nouvelle : le gnostique est maître de sa passion, assidu à la prière, fidèle au jeûne ; juste avec éclat (ch. IX), il est imperturbable (ch. IX), s'adonne aux lettres humaines (ch. X) et à la philosophie (ch. XVIII). Enfin, dans le livre VII, Clément expose comment le gnostique sert Dieu (ch. I), lui ressemble (ch. III), fait sa prière (ch. VII) ; est véridique dans ses paroles (ch. VIII) ; pratique la bienfaisance et la continence (ch. XII) ; pardonne les offenses reçues (ch.

(1) *Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'Eglise chrétienne du IIIe siècle* (*Revue d'histoire ecclésiastique*, XIX, 496-497). Dans les *Recherches de science religieuse* (sept.-déc. 1922), le P. Lebreton avait déjà marqué quelques-uns de ces points, au sujet d'Origène.

XIII); comment se réalisent sur lui les paroles de saint Paul, au ch. VI de la première Epître aux Corinthiens (ch. XIV).

Dans chacun de ces endroits, la plume de l'auteur court avec sa liberté coutumière, mais se tient, pourtant, au sujet ; en sorte qu'elle nous offre, comme en quatorze esquisses successives, le portrait du véritable gnostique.

Déterminer en quoi les esquisses des derniers *Stromates* peuvent différer de celles des premiers ; démontrer que les passages des *Stromates*, cités dans le *Gnostique*, ne contiennent pas la spiritualité que Fénelon en tire, exigerait de longs développements et une minutieuse critique des textes. Ces longueurs et ces minuties nous sont interdites dans cette Revue. Quand nous publierons le *Gnostique* (1), ces indispensables recherches de détail seront faites à loisir.

Alors il apparaîtra peut-être que ni l'archevêque de Cambrai ni l'évêque de Meaux n'ont bien compris le vieux docteur alexandrin.

Mais, il faut déjà l'affirmer ici, Bossuet a pourtant tout à fait raison, quand il reproche à Fénelon d'avoir cru retrouver exactement, dans les *Stromates*, et cet « état apostolique » et ce « don de prophétie » dont Mme Guyon faisait modestement le privilège de son mysticisme ; et ce parfait quiétisme, dans la prière et dans l'action, dont Michel Molinos fut, au XVIIe siècle, le maître trop écouté.

IV

L'analyse présentée dans ces pages aura aidé à s'en rendre compte, toutes les questions qui seront si longuement et si vivement débattues, après la publication des *Maximes des Saints*, sont déjà posées par le *Gnostique* de Fénelon, dès l'été de 1694 ; et à l'automne de la même année, dans la *Tradition des nouveaux mystiques*, Bossuet tient l'ensemble des thèses qu'il opposera plus tard, publiquement, au manifeste spirituel de l'archevêque de Cambrai.

Dans une dispute à huis clos, sans autre galerie que l'évêque de Châlons, Antoine de Noailles, et le vénérable M. Tronson, supérieur de Saint-Sulpice, les deux écrivains s'affrontent. S'ils sont encore amis par le cœur et la familiarité d'un libre commerce, leurs idées s'opposent et se heurtent.

(1) Cette publication sera faite prochainement dans la collection *Etudes de Théologie historique*, éditée par Beauchesne, sous la direction des professeurs de l'Institut catholique de Paris.

Et dès lors, aussi, l'ombre de Mme Guyon trouverse furtivement ce champ clos où deux théologiens se battent. Par les textes sur lesquels ils se chicanent, ils semblent perdus dans les brumes lointaines de cette Alexandrie où Clément fut le maître d'Origène ; et, en vérité, c'est uniquement pour et contre le quiétisme du *Moyen Court*, qu'ils échangent leurs ripostes.

Et avec les doctrines des deux disputeurs, cette controverse secrète dévoile leurs dons propres, leur génie : la chimère, la promptitude d'esprit, l'éclat de l'abbé et son assurance téméraire ; le bon sens, l'étude attentive, le savoir accumulé et la fermeté de pensée du vieil évêque.

On a dit de bonne heure, et on répète encore aujourd'hui : c'est le livre des *Maximes* qui a piqué Bossuet au vif ; il a été jaloux d'une maîtrise, qui s'affirmait, en marge de la sienne, jusqu'à la contredire ; voilà le sentiment profond qui lui a mis la plume à la main. La *Tradition des nouveaux mystiques* prouve que les vues du prélat allaient plus haut. A la lecture du *Gnostique*, il a pris peur pour la doctrine et pour les âmes. Responsable de celles-ci, juge et gardien de celle-là, il a écrit pour avertir amicalement dans le secret, et pour convertir, celui de qui l'erreur et le péril risquaient de devenir publics.

Parlant des papiers remis par lui aux commissaires d'Issy pendant les Conférences, Fénelon a prétendu que c'étaient des « mémoires non digérés, non composés, dictés précipitamment, imprudemment (1) ». Ainsi s'exprime-t-il dans une lettre à Noailles. Et il répète ce plaidoyer, dans sa *Réponse à la relation sur le quiétisme* : « recueils informes, écrits à la hâte et sans précaution, dictés avec précipitation et sans ordre à un domestique, et qui passaient, sans avoir été relus, entre les mains de M. de Meaux (2) ».

On sait la réplique de M. de Meaux :

Il devait au moins ajouter qu'il confiait également [ces papiers] à M. de Châlons et à M. Tronson ; qui, comme moi, peuvent témoigner que quelques-uns étaient de sa main et digérés à loisir, et tous les autres d'un caractère aussi bien que d'un style élégant et correct, où rien ne sentait la négligence (3).

(1) *Œuvres* de Fénelon, II, 541.
(2) *Op. cit.*, ch. II.
(3) *Remarques sur la Réponse à la relation sur le quiétisme*, ch III, n. 12.

La lecture de n'importe quel chapitre du *Gnostique* suffit pour décider que Bossuet dit vrai.

En lui remettant le *Gnostique*, comme à un juge, Fénelon écrivait à l'évêque de Meaux :

Je puis vous assurer que ma doctrine n'est pas ma doctrine ; elle passe par moi, sans être à moi et sans y rien laisser. Je ne tiens à rien, et tout cela m'est comme étranger.

Et après cette profession de désappropriation totale, conforme à la plus pure théorie de l'abandon quiétiste, venait cette protestation de docilité aveugle :

Quand même ce que je crois avoir lu me paraîtrait plus clair que deux et deux font quatre, je le croirais encore moins clair que mon obligation de me défier de mes lumières, de leur préférer celles d'un évêque tel que vous. Ne prenez point ceci pour un compliment : c'est une chose aussi sérieuse et aussi vraie à la lettre qu'un serment.

Et renchérissant encore, par une adjuration solennelle :

Je ne vous demande, en tout ceci, aucune des marques de cette bonté paternelle que j'ai si souvent éprouvée en vous. Je vous demande, par l'amour que vous avez pour l'Eglise, la rigueur d'un juge, et l'autorité d'un évêque jaloux de conserver l'intégrité du dépôt (1).

Par la longue et retentissante controverse qui suivit le livre des *Maximes*, on sait avec quelle hautaine impertinence l'archevêque de Cambrai était capable de discuter avec l'évêque de Meaux. Cette confiance en soi date des jours mêmes où l'abbé de Fénelon multipliait auprès de Bossuet les déclarations d'humilité. Dès 1694, le « petit enfant » n'acceptait rien des leçons de celui qu'il appelait son « maître ». Le point de la tradition secrète mis à part, il a gardé, alors, toutes les idées que lui reprochait le censeur qu'il s'était donné. Le *Gnostique* est comme une première édition des *Maximes des saints*. Et ceci suffirait à marquer l'importance de l'opuscule inédit que nous publierons bientôt.

Paul Dudon.

(1) *Œuvres*, IX, 29, lettre du 28 juillet 1694.

COMPTES RENDUS

L. J. M. Cros, SJ. — *Histoire de Notre-Dame de Lourdes d'après les documents et les témoins*. I. *Les Apparitions (11 Février-7 Avril 1858)* ; II. *Les Luttes (Avril 1858-Février 1859)* ; III. *La Chapelle et Bernadette (Février 1859-Avril 1879)*. — Paris, Beauchesne, 1925-1927, 3 vol. in-8° de XVIII-528, 490 et 285 pages.

Les apparitions de la Sainte Vierge à Bernadette constituent un des faits surnaturels les plus importants du XIXe siècle. Le P. Cros l'avait compris et dès 1865, en historien de race, il s'était préoccupé de faire saisir l'urgence qu'il y avait à instituer une enquête beaucoup plus nette et plus minutieuse que ce qui avait été tenté jusque-là afin d'assurer dans les moindres détails la vérité de tout ce qui concernait l' « Evénement ». Cette enquête, il la commença lui-même treize ans plus tard et approuvé, puis mandaté officiellement, par l'autorité diocésaine, encouragé par un bref du Pape Léon XIII, il la poursuivit avec cette ténacité caractéristique de ses recherches, cette préoccupation d'élucider les moindres circonstances, ce souci de ne négliger aucune des sources d'information même celles qui sont d'ordinaire inaccessibles, qui lui permirent d'accumuler un nombre considérable de témoignages de première valeur et de recueillir ainsi une documentation incomparable. L'enquête terminée, il se proposa, non point d'écrire l'histoire, proprement dite, conçue comme une œuvre littéraire faisant revivre par l'art du style et de la composition, la vivacité des descriptions ou la finesse des analyses psychologiques, les événements tels qu'il pouvait les reconstituer, à la lumière des documents, mais ce qu'il appelait la *Chronique*, un recueil de matériaux soigneusement triés et éprouvés, qui seraient apportés à pied d'œuvre pour le futur historien désiré. En fait il ne pouvait se borner à cette tâche d'annaliste et bon gré mal gré, tout en se défendant d'écrire l'histoire littéraire qu'il eût pu parfaitement donner au public, il n'ena pas moins composé l'histoire vraie de Lourdes, l'histoire définitive dans sa substance, laissant loin derrière elle tout

ce qui a été écrit sur ce sujet, et offrant, au simple lecteur comme au critique soucieux de contrôler la vérité des faits, un récit satisfaisant à toutes les exigences des méthodes historiques.

Pourquoi ce livre composé dès 1879 n'a vu le jour que ces trois dernières années, le P. Cros l'avait déjà en grande partie expliqué dans sa préface au résumé qu'il en donnait en 1901 dans la première partie de son volume *Notre-Dame de Lourdes, Récits et mystères* (p. VII-XXX). Cette préface est la véritable introduction à la publication actuelle : elle en raconte les origines, rapporte les jugements élogieux qui en furent faits par les réviseurs officiels, fait brièvement allusion aux causes qui en ont retardé l'apparition et indique enfin les archives officielles où furent puisés les documents autres que les dépositions directes des témoins. La liste de ceux-ci — plus de deux cents — avec quelques indications complémentaires est dressée à la fin du premier volume de la présente histoire et par sa seule lecture, donne une idée de la richesse de documentation mise en œuvre par le P. Cros. Un bref avertissement de celui à qui a été dévolue la mission de présenter au public cette œuvre et d'en assurer la publication, complète les renseignements fournis par la préface de 1901. Quelques jours avant sa mort, survenue le 17 janvier 1913, le P. Cros revisait encore quelques pages de ce livre et c'est du 31 mai 1912, qu'est datée la définitive rédaction de l'Avant-Propos, plus d'une fois remanié, pendant les trente-trois années où l'ouvrage dut rester sous le boisseau. Après, survint la guerre et ses fâcheuses conséquences pour la vie intellectuelle et l'édition. Je suis d'autant plus heureux d'exprimer ici publiquement ma gratitude à l'éditeur courageux qui, dès les premières démarches a, sans hésiter, assumé la lourde charge de la publication de ces trois volumes, où le public peut maintenant étudier sur pièces tous les détails de l'événement de Lourdes et en suivre les conséquences historiques jusqu'à la mort de la Bienheureuse Bernadette.

Chacun de ces volumes a d'ailleurs sa physionomie distincte et sa valeur particulière. Le premier, consacré exclusivement aux apparitions est naturellement de beaucoup le plus important. En dix-huit chapitres, le P. Cros conduit le récit, de la première apparition jusqu'au 7 avril. Il ne faudra point s'attarder au chapitre préliminaire, du moins pour les premières pages qui risqueraient de donner le le change sur la valeur historique du volume. Le P. Cros y tenait beaucoup pourtant et justement pour des motifs qui auraient dû le faire écarter d'une œuvre qu'il voulait rigoureusement scientifique. Il est vrai que récemment, en ignorant sans doute ce premier travail très complet, un auteur a repris ce thème, en partie légendaire, des rapports de Notre-Dame du Puy et de Lourdes et à son tour a voulu y reconnaître un dessein particulier de la Providence. On en retien-

dra surtout les détails empruntés aux archives, sur les antécédents de la dévotion de Lourdes à la Vierge et à l'Immaculée-Conception. Viennent ensuite les détails les plus authentiques sur la famille de Bernadette et ses premières années. Certains lecteurs s'effaroucheront peut-être de ce qui est rapporté là et qui une fois de plus montre comment les pensées de Dieu ne sont pas nos pensées, et qu'il se moque de nos considérations humaines, quand il s'agit de faire éclater sa toute puissance et sa miséricorde. Ce serait faire preuve d'une vue bien courte que de blâmer l'auteur et méconnaître les considérations essentielles qui en justifient largement la publication, en dehors même des nécessités de la vérité : d'une part seuls ces détails et les autres semblables rendent compréhensible l'opposition durable de personnages fort honorables et par ailleurs nullement hostiles, comon l'a dit, soit à l'idée religieuse soit au catholicisme, d'autre part, ils prennent une valeur de premier ordre pour la juste appréciation du caractère surnaturel de l'événement et contribuent puissamment à en attester l'origine divine. C'est même ce qui, du point de vue spécial de cette Revue, donne au volume son importance et en fait une contribution exceptionnelle à la psychologie et à l'histoire du mysticisme. Quiconque est de bonne foi devra convenir qu'aucune explication simplement humaine n'est satisfaisante de ce qui s'est passé à Lourdes en février 1858 et que ni les antécédents de Bernadette ni son état physique et mental à cette date ni le milieu où elle se trouvait, si l'on ne veut se payer de mots, ne peuvent en quelque manière, fournir une justification adéquate de ce qui s'est passé. Car d'autre part, le grand mérite de l'ouvrage est encore de fournir justement pour le détail de ces événements une documentation vraiment stupéfiante : on peut discuter un, deux témoignages, on ne résiste pas à ces multiples affirmations indépendantes, plus ou moins diverses dans les menues particularités, en quoi nous possédons un gage même de sincérité, mais d'accord sur l'essentiel et qu'avec une rigueur confinant même parfois à l'âpreté, le rapporteur, en l'espèce le P. Cros, s'attache à discuter, à contrôler, à préciser, de manière à en exprimer toute la vérité qu'elles contiennent, mais rien que la vérité. C'est d'ailleurs ce qui donne à ce volume un particulier intérêt : il met en relief aussi bien l'état d'esprit de celui qui le compose que la réalité des faits racontés. Le P. Cros n'accepte pas les yeux fermés tout ce qui lui est dit ; il faut même lui reconnaître un certain parti pris d'exigences très rigoureuses dans certains cas, sans pourtant qu'il soit possible de prendre le change sur sa dévotion sans bornes pour la Vierge Immaculée. De là ces discussions et ces développements d'ordre philosophique, théologique ou artistique qui tout en montrant la volonté de faire œuvre absolument sérieuse et de ne laisser prise à aucune objection de la part des incrédules, trahissent

en plus d'un endroit un souci de la minutie qui irait presque jusqu'à la bizarrerie et par ailleurs ne répondent plus qu'inparfaitement à à notre état d'esprit. N'importe : l'ensemble reste tout à fait solide et pour tel ou tel des faits discutés. il sera impossible désormais de ne pas tenir compte des témoignages apportés, étant de la première heure, consignés dans des documents écrits le jour même ou le lendemain et contre lesquels ne sauraient prévaloir des souvenirs tardifs, parfois confus, et influencés par des préoccupations étrangères au seul souci de reproduire exactement la réalité. Si le P. Cros ne se préoccupe pas de camper ses personnages, de leur composer une attitude, de mettre en relief les traits de leur physionomie, il fournit pour cette tâche tant d'éléments et si bien choisis qu'en fermant le volume, on voit se dresser bien vivants dans son imagination les personnages qui y interviennent, Bernadette et ses contradicteurs, par exemple, et l'on se rend mieux compte de la complexité d'une situation où les responsabilités sont désormais plus équitablement distribuées et les incidents expliqués d'une façon beaucoup plus conforme aux lois de la vraisemblance et de la psychologie.

C'est d'ailleurs plus encore peut-être l'intérêt spécial qu'offre le second volume, en plus des révélations qu'il apporte sur la véritable histoire de Lourdes pendant le reste de l'année 1858. Sauf une apparition secondaire en juillet, la Vierge ne se montre plus à Bernadette, mais en revanche le faux mysticisme sévit autour de la Grotte et en impose pendant quelque temps même à l'autorité religieuse locale. On devine, pour l'histoire générale de la mystique l'intérêt que présentent les nombreuses pages, avec leurs témoignages, aussi abondants qu'inédits, que consacre le P. Cros à ce sujet. Intervention diabolique ou autosuggestion et illusion déterminant une contagion de faux surnaturel : l'explication est ici secondaire et le P. Cros lui-même ne se prononce pas d'une façon décisive. L'intéressant est de constater les faits. de confronter ces fausses visions avec celles de Bernadette et par là même d'être amené à saisir sur le vif le contraste absolu entre la vérité surnaturelle et ses piteuses contrefaçons. Ici encore c'est rendre un service sérieux à la cause de la vérité que de signaler ces ombres au tableau : la réalité de la mission de Bernadette n'a qu'à y gagner. Le volume raconte ensuite les agissements des autorités civiles à l'occasion des manifestations dont la grotte devient sans tarder le théâtre, les démarches qui aboutissent à la fermeture de la grotte, les polémiques de presse et les résistances soit de la population soit des visiteurs étrangers plus ou moins illustres, aux défenses portées par les autorités, les complications, qu'amènent dans la question de Lourdes, les difficultés survenues entre l'évêque et le préfet, à l'occasion de l'affaire des « remises » à la préfecture de Tarbes, les interventions victorieuses auprès de l'empereur

qui assurent enfin avec la réouverture de la Grotte le prochain essor du pélerinage. Un dernier chapitre fait connaître les premiers actes de la commission épiscopale et discute les miracles qui attirèrent tout d'abord l'attention et contribuèrent à exciter partout la confiance et la vertu salutaire de l'eau de la Grotte. D'une façon générale, ce volume est mieux composé que le précédent, où des discussions venaient trop souvent interrompre le récit. Surtout il apporte une documentation inédite de premier ordre. Sans doute les témoins parlent souvent et, à propos des premiers pèlerinages, on y recueillera des relations extrêmement savoureuses, qui aident à revivre ces jours de fièvre et de lutte où le sens religieux des populations s'entêtait à réagir contre le formalisme d'une administration honnête mais trop attachée au maintien de l'ordre matériel et à qui échappait complètement la signification du mystère dont Lourdes était le théâtre. Mais ce qui fait la valeur insigne du volume c'est de verser au débat les documents officiels quotidiennement écrits par tous ceux qui intervenaient à un titre quelconque dans ces démêlés : évêque, curé de Lourdes, préfet, commissaire de police, procureur impérial, maire.

On peut être tenté — et plus d'un lecteur pressé le sera certainement — de trouver tout cela minutieux, et en grande partie inutile, à cause des répétitions immanquables. Pourtant puisqu'il s'agissait d'établir la vraie physionomie des personnes et des événements, c'était le seul moyen de procéder et de donner la sécurité complète. Ici le rôle du P. Cros se borne à bien enchaîner les documents ; avec un art qui se cache mais qui n'en est pas moins très réel et digne d'un véritable historien, il sait admirablement sertir les témoignages, les placer aux bons endroits, les éclairant, les rectifiant au besoin, les uns par les autres, de manière que nous assistons pour ainsi dire au jour le jour à ce qui se passe à Lourdes, nous recevons l'écho des passions qui s'agitent autour de l'humble enfant, restée toute simple et uniquement soucieuse d'obéir à la Vierge et de dire la vérité, nous pouvons mieux nous rendre compte de l'attitude réelle des protagonistes et porter sur eux un jugement plus équitable. Il n'est pas douteux en effet que ce souci de rendre la justice due à tel ou tel personnage — au préfet Massy notamment et au commissaire Jacomet — a été l'une des principales préoccupations du P. Cros au cours de ce volume. Il avait vu de près le tort immense causé aux familles de ces personnages et le chagrin mortel qui en avait été la suite et persuadé qu'il y avait là une injustice à réparer, en même temps qu'une erreur historique à détruire, il s'est adonné à la tâche avec une véritable passion. D'une façon trop visible même, à mon avis, car l'histoire tourne parfois au plaidoyer et il aurait été plus habile de laisser simplement parler les faits et les documents, assez démonstratifs par eux-mêmes et d'en souligner moins souvent et plus discrètement la portée. Ici

encore l'ouvrage porte sa date : il nous ramène à une époque où ces questions avaient une tout autre importance qu'aujourd'hui et il laisse ainsi affleurer çà et là le tréfonds de polémique partout ailleurs dissimulé.

Le troisième volume embrasse une étendue de temps beaucoup plus considérable ; il est cependant notablement plus court que les précédents. C'est que la tâche de l'historien n'était plus la même. Se proposant avant tout de documenter l'histoire, il ne pouvait plus ici apporter autant d'inédit, du moins en ce qui concernait l'histoire du sanctuaire. Les *Annales de Notre-Dame de Lourdes* et d'autres publications avaient déjà relaté abondamment les événements. Néanmoins on trouvera encore là beaucoup d'inédit soit sur la construction de la basilique et les difficultés auquelles elle donna lieu, soit en particulier sur la première statue de Notre-Dame de Lourdes, la manière dont elle fut préparée et exécutée. Bernadette occupe aussi sa place discrète mais importante. Ici surtout on aura intérêt à revivre sur des documents datant du vivant même de la jeune sainte ou de très peu postérieurs à sa mort, les diverses phases de son existence terrestre, à Lourdes puis à Nevers. On ne saurait soupçonner une hagiographie complaisante d'avoir altéré les traits et c'est ce qui justement donne un charme particulier à tous ces détails. Quelques lettres de Bernadette, apportent aussi leur contribution. La privilégiée de l'Immaculée-Conception s'y dépeint dans sa naïve et touchante fraîcheur d'âme, avec ses insuffisances, ses défauts et aussi ses remarquables qualités d'esprit et d'âme et ses vertus. On ne peut lire sans une profonde émotion les dernières pages consacrées à sa maladie, où l'on assiste à l'ascension de son âme, de plus en plus épurée par la souffrance. Les témoignages, sur lesquels se clôt le livre, de ses supérieures et de l'aumônier, avec le souci nettement marqué de ne rien exagérer et de ne point sacrifier les ombres à la lumière, sont la meilleure justification du verdict porté depuis par la sainte Eglise : ils le font pressentir et c'est sur cette impression toute d'édification que le lecteur ferme le livre, convaincu qu'en effet le doigt de Dieu est là et que vraiment la Vierge Immaculée a parlé à l'humble fille des Soubirous et l'a choisie pour l'instrument des miséricordes qu'elle entendait faire éclater sur les bords du Gave.

En terminant ce compte rendu, qu'il me soit permis de réitérer l'assurance que l'histoire a été publiée, telle que le P. Cros l'avait laissée en manuscrit. C'est ce qui en fait la valeur. Indépendamment de son mérite intrinsèque, elle est un témoignage. On peut sans hésiter affirmer que nul n'a connu l'histoire de Lourdes ausi complètement que le P. Cros ; il l'avait fouillée dans les coins et recoins, des milliers de documents étaient passés par ses mains, il n'avait rien né-

gligé pour s'en assurer une connaissance minutieuse. Les questionnaires sont là encore, dans les archives qui ont recueilli ses papiers, attestant la minutie de l'enquête et l'obstination même avec laquelle, sans se laisser rebuter par les refus, il revenait à la charge et réitérait ses interrogations. Aux derniers jours de sa vie, Bernadette elle-même ne put échapper une fois de plus à cet infatigable enquêteur. C'est ce qui met hors depair cet ouvrage : il a ses défauts et ses originalités ; la personnalité très accusée de l'auteur s'y reflète parfois plus qu'il ne serait nécessaire, ainsi que ses partis pris. L'œuvre n'en est pas moins définitive et elle constitue un très grand service rendu à la vérité et à la probité scientifique. Désormais pour parler de Lourdes, avec une sécurité absolue, en ce qui concerne la période primitive et pour juger en toute indépendance les faits et les gens, c'est à l'ouvrage du P. Cros, d'ailleurs utilisé déjà directement ou indirectement par plus d'une publication alors qu'il n'était encore que manuscrit, qu'il faudra recourir.

Ferdinand Cavallera.

CHRONIQUE

Actes du Saint-Siège

Les *Acta Apostolicae Sedis* (19, 186-189) ont publié, datée du 3 mai 1927, une instruction de la Congrégation du Saint-Office aux Ordinaires *de Sensuali et de Sensuali-mystico literarum genere*, pour mettre en garde contre ce genre malsain de littérature. En voici quelques passages : « Inter mala huius aetatis funestissima quae doctrinam christianam de moribus penitus subvertunt atque animabus Iesu Christi emptis pretioso Sanguine, admodum nocent, imprimis numeranda sunt ea litterarum genera quae sensualitati et libidini aut etiam lascivo cuidam mysticismo indulgent. Huiusmodi sunt praecipue fabulae romanenses narratiunculae commenticiae, dramata, comoediae, quarum quidem scriptionum incredibiliter fecunda sunt haec tempora quotidieque maior ubique copia diffunditur ». L'instruction condamne d'abord les œuvres directement lascives, puis passe à celles où la sensualité se voile sous un certain mysticisme. « Ceteris vero fabulis amatoriis multo peiores solent ab iis proferri qui, horribile dictu, pabulum morbosae sensualitatis rebus sacris cohonestare non verentur, amoribus impudicis quamdam pietatem in Deum et religiosum mysticismum falsissimum quidem intexendo, quasi Fides cum rectae vivendi normae negligentia, immo impudentissima infitiatione componatur et virtus religionis cum morum depravatione consocietur ». L'instruction réfute ensuite les faux prétextes d'ordre littéraire ou psychologique que l'on pourrait faire valoir pour justifier ces abus. Elle déplore que des écrivains se disant chrétiens s'y laissent aller et qu'on en vienne jusqu'à traiter, dans ces livres destinés au grand public, des vices mêmes que l'apôtre interdit de nommer. Le Saint-Office recommande donc à la vigilance des Ordinaires la répression du mal et rappelle les dispositions canoniques concernant la prohibition des livres.

Sur S. Jean de la Croix.

La proclamation de S. Jean de la Croix comme docteur de l'Eglise universelle a suscité une littérature déjà abondante, dont on trouvera quelques échos à la Bibliographie. Nous signalerons ici, entre autres,

le numéro de mai de la *Vie Spirituelle,* spécialement consacré à ce sujet. Il contient les six études suivantes : Marie-Eugène de l'Enfant Jésus, CD, *Vie extérieure, vie intérieure, son portrait* (16, 141-174); Dom Ph. Chevallier, OSB, *La doctrine ascétique (*175-196); R. Garrigou-Lagrange, OP, *La nuit de l'esprit* (197-222) ; Gabriel de Sainte Marie-Madeleine, CD, *L'union transformante* (223-254); C. A., *Les rapports de la contemplation et de l'action* (255-301) ; Louis de la Trinité, CD, *Le Directeur d'âmes* (302-329). — Une biographie populaire a été écrite en espagnol par le P. Evaristo de la Virgen del Carmen, *San Juan de la Cruz*, Tolède, Couvent des Carmes, 1927, in-12, 248 p., 2 pesetas. En 37 chapitres, elle résume les dires des anciens historiens, et ajoute çà et là quelques allusions aux discussions récentes. — Tandis que se publie une traduction allemande, le P. Silverio de Santa Teresa poursuit activement la préparation de l'édition critique définitive, que le travail déjà fort méritant du P. Gérard faisait vivement désirer, surtout à la suite des polémiques engagées au sujet des recensions diverses de certaines œuvres, notamment du *Cantico*. Dom Chevallier, dans la *Vie Spirituelle* (1926, supplément, 109-162 et 69-109, *Le Cantique Spirituel interpolé*) a développé les raisons intrinsèques qui lui font croire à une interpolation. Il manque toujours l'étude préalable de la tradition manuscrite, sans laquelle la critique interne reste, dans le cas présent, dépourvue d'efficacité décisive. En attendant qu'elle soit faite, le P. Louis de la Trinité, CD, livre, dans la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, les résultats d'une enquête menée à travers certaines dépositions pour le procès de béatification (janvier et avril 1927 : *Le Procès de Béatification de S. Jean de la Croix et « le Cantique Spirituel »*, 39-50 et 165-187). Il résume lui-même ainsi qu'il suit l'objet de son travail : « Nous voudrions donner ici : 1) un inventaire bref et précis [des] documents que nous avons étudiés aux archives de la S. Congrégation des Rites (dont le *Summarium Segobiense* n'est qu'un résumé très incomplet) ; — 2) quelques extraits relatifs aux écrits du saint, spécialement au *Cantique Spirituel*, Ils méritent d'être versés dans les discussions en cours ». Sur ce dernier point, voici les conclusions qui se dégagent, pour le P. Louis de la Trinité, « de cette longue excursion à travers les in-folios des procès canoniques » : « 1) L'autographe de la rédaction première du *Cantique* pourrait bien avoir émigré d'Espagne en Flandre avec la Mère Anne de Jésus. — 2) Aucune allusion n'y est faite à une double rédaction du poème ou du commentaire. — 3) La strophe traditionnelle *Descubre tu presencia* est connue dès le début du XVII[e] s., attribuée à S. Jean de la Croix et rattachée au Cantique, — 4) En 1627, des deux milieux carmélitains où l'auteur a vécu le plus longtemps depuis qu'il a commencé d'écrire, Ségovie et l'Andalousie, nous arrive un écho semblable : on associe

au nom de *Las Canciones* l'idée d'un poème de quarante couplets (réserve faite pour le P. Alonso). L'authenticité du poème de 39 strophes et de son commentaire étant hors de doute, il serait très désirable, comme nous l'avons insinué déjà, qu'une étude critique minutieuse des mss. de la deuxième rédaction (type B) et une histoire détaillée des éditions des œuvres en Espagne, en Italie et en France viennent nous fixer définitivement sur l'origine de ce poème remanié et de son commentaire, nous expliquer enfin le fait singulier, s'il ne s'agit pas d'une œuvre du saint, d'une riche traduction manuscrite correspondante, dès le début du XVIIe s., dont plusieurs représentants, se conservaient, semble-t-il, dans les monastères carmélitains qui furent en rapports intimes avec le Docteur mystique au temps même de sa plus grande activité littéraire ».

— Nous avons publié l'an dernier (RAM, VII; 92-94) le programme provisoire du **Congrès d'Ascétique et de Mystique** que l'on projetait de tenir à Madrid en 1926, à l'occasion du second centenaire de la canonisation de S. Jean de la Croix. Le Congrès n'a point eu lieu mais l'idée n'en est point abandonnée. Le *Mensajero de Santa Teresa,* en son numéro du 15 juin 1927, donne à ce sujet quelques précisions : La proclamation du saint comme Docteur de l'Eglise universelle a apporté un nouveau motif pour travailler à la réalisation de ce projet, désormais assurée et prochaine, c'est-à-dire, en décembre 1927. Voici les sujets définitivement choisis :

1° Notion de la vie spirituelle : la perfection chrétienne et ses états d'après S. Jean de la Croix.

2° La mortification et l'oraison, comme moyens de perfection; leur nécessité et leur progrès parallèle. Prudence dans l'usage progressif de l'abnégation totale.

3° Temps opportun pour l'abandon de la méditation, en faveur de l'exercice de la contemplation. Comment pratiquer cet exercice d'après l'*Ascension du Mont Carmel.*

4° La grâce et les vertus théologales, fondement et perfection de la vie spirituelle d'après le Docteur mystique. Convenance et moyens de propager dans le peuple chrétien la vraie vie de foi et l'esprit surnaturel.

5° Le Christ unique modèle et voie véritable, par laquelle l'âme va à Dieu.

6° La contemplation infuse : sa nature et ses phases d'après la *Nuit obscure*, le *Cantique spirituel* et la *Flamme vive d'amour.*

7° Moyens et consolations spirituelles ordinaires, extases, révélations et autres grâces extraordinaires : Comment tout cela peut contribuer à la perfection d'après les enseignements du saint Docteur.

8° La doctrine spirituelle : sa nécessité, les qualités du directeur et du dirigé.

9° La prédication, sa fin et ses moyens, d'après le Réformateur du Carmel.

10° L'étude de la vie et de la doctrine spirituelle ; sa nécessité, son utilité, sa méthode et ses principes fondamentaux, selon la pratique et l'enseignement du Docteur de l'Eglise S. Jean de la Croix.

On est prié d'envoyer les mémoires, avant le 15 novembre prochain, à l'adresse suivante : *Secretaria del Congreso de San Juan de la Cruz*, Apartado 8035, Madrid (Espagne).

Projets.

— Sous le titre *Carmelitana*, les RR. PP. Carmes déchaussés, se proposent de publier une collection critique des meilleurs auteurs mystiques de leur ordre, en suivant la méthode utilisée déjà pour la nouvelle édition du *Cursus theologiae mystico-scholasticae* du P. Joseph-du-Saint-Esprit († 1739, espagnol) (voir RAM, 1925, VI, 71-74 et 1926, VII, 205-207). La publication se fera par fascicules trimestriels de 80 pages, formant chaque année un volume d'environ 320 pages. L'abonnement annuel est de 20 lires pour l'Italie, 25 lires pour l'étranger (1re année : juillet 1927-juin 1928). Le premier ouvrage à paraître est *Enucleatio mysticae theologiae S. Dionysii Areopagitae* du P. Joseph du Saint-Esprit († 1674, portugais). Un complément naturel de cette collection est fourni par les *Analecta Ordinis Carmelitarum Excalceatorum*, dont la 2e année débute avec ce mois de juillet et où sont publiées des études de théologie mystique, en même temps que des articles d'histoire carmélitaine et de droit canonique (même prix que pour les *Carmelitana* ; l'abonnement pour les deux publications est de 40 lires pour l'Italie, 45 pour l'étranger).

— Nous exprimions récemment, en rendant compte du livre de M. R. Allier, sur *La conversion chez les peuples non civilisés* (RAM, VIII, 100-101), le vœu qu'une pareille enquête fût entreprise par les missionnaires catholiques. Déjà dans *Anthropos*, 1926, t. 21, p. 831-832, à propos du même ouvrage, le P. H. Pinard de la Boullaye, SJ, bien connu par ses études sur l'Histoire des religions et secrétaire très actif de la Semaine internationale d'Ethnologie, avait amorcé la réalisation de ce vœu et annoncé qu'il s'offrait à centraliser les réponses au questionnaire suivant que nos lecteurs auront intérêt à connaître :

La *Conversion chez les non-civilisés*. Questionnaire en vue d'une étude psychologique.

I. L'informateur. — Nom, âge, temps de séjour en mission, société missionnaire à laquelle il appartient.

II. Le champ d'information. — 1. Région explorée. Race (pure ou mêlée). Influences subies.

2. Conditions du milieu : *a. Tempérament dominant* : violence,

apathie, luxure, cruauté, intempérance... Raisons qui semblent l'expliquer : climat, genre de vie, telles ou telles pratiques (invétérées ou récentes ?),.. *b. Caractéristiques intellectuelles* : bon sens élémentaire ou stupidité, illogisme complet; l'indigène distingue-t-il entre faits normaux ou anormaux ? comment explique-t-il notamment les maladies, la mort par accident, la mort par vieillesse ? bref quelle place fait-il à la causalité normale ? (Même réduits à ce point unique, des renseignements précis seraient de grande utilité.) — *c. Notions morales* : l'indigène distingue-t-il entre le bien et le mal ? d'après quelle règle ? (routine irréfléchie ? fidélité aux traditions des ancêtres ? intérêt de la tribu ? sentiment de quelque convenance ? volonté de Dieu ou des dieux ?)... *d. Notions religieuses* : culte des Esprits ? des morts ? polythéisme, avec ou sans dieu suprême ? monothéisme, avec ou sans culte des Esprits ou des morts ? pratiques magiques rares ou intenses ?

3. Valeur uniforme de ces renseignements pour tout le pays ou variations notables selon les lieux. Causes de ces variations.

N. B. — Il convient de distinguer avec soin la morale envers les ennemis (spécialement envers les Blancs envahisseurs) et la morale envers les parents, amis, compatriotes. — Où domine l'insouciance morale et religieuse, a-t-on rencontré des exceptions (inquiétude sur l'origine des choses, sur les fins dernières, pratique d'une certaine honnêteté ou piété, âmes « naturellement chrétiennes ») ? Dans quelles proportions ?

III. Marche des conversions. — 1. *Occasion.* — Se décident-elles par groupes ou se produisent-elles d'abord, en chaque centre nouveau, chez quelques individus isolés ? Proportion de conversions individuelles par rapport aux conversions collectives ? Motifs les plus communs : intérêt ? bons services ? bons exemples ? attrait du culte ?... Motifs plus exceptionnels : exemples.

2. *Principales difficultés* (selon le sexe, l'âge, la profession) : morales... sociales,.. intellectuelles (quel degré d'exigences intellectuelles ? pour quels dogmes spécialement ?)

3. *Motifs déterminant les dernières décisions*, dans les cas ordinaires.

4. *Phénomènes concomitants* : fréquence et intensité des crises plus aiguës... Effets extérieurs : larmes, désespoir, dépérissement ?... Formes plus habituelles et formes plus exceptionnelles. Proportion des unes et des autres... Rêves consolants ou terrifiants; visions ou auditions à l'état de veille... Ces phénomènes sont-ils regardés comme de règle en pareil cas, ou comme exceptionnels ? S'accompagnent-ils parfois de prédictions précises, vérifiées ensuite (sans aucune explication naturelle plausible ou possible), ou de faits miraculeux ou présumés tels (guérisons, etc.) ? Exemples; discussion des explications possibles.

5. *Epreuves imposées par le missionnaire* : sacrifices divers, instruction, durée du catéchuménat (ordinaire et exceptionnelle).

IV. Valeur des conversions. — *a. Leur stabilité,* selon l'âge, le sexe, le type de conversion (lente ou subite, avec ou sans crise violente). — *b. Leurs conséquences* : modification plus ou moins sensible des facultés (intelligence, volonté, sensibilité)? stagnation ou progrès dans la vertu? union à Dieu? grâces mystiques? — *c. Cas de persévérance héroïque* ; leur proportion.

V, Méthodes d'apostolat. — Si le missionnaire en a essayé ou vu essayer plusieurs, laquelle préfère-t-il? pourquoi?

La présente enquête vise un but *scientifique*, non directement apostolique. Les Missionnaires sont priés de considérer toutefois que tout ce qui concerne l'état intellectuel, moral et religieux des non-civilisés est de très grande importance, dans les pays civilisés, pour la défense de la foi chrétienne, en raison des théories fantaisistes qu'on lui oppose.

En rigueur, il n'est pas indispensable de répondre à *toutes* les questions précédentes. Il suffit de donner des indications précises et bien contrôlées sur ce qu'on a vu, sans embellissements littéraires ou apologétiques, sans théories générales. A lui seul, l'exposé de quelques cas frappants (inquiétude sur l'origine et la fin des choses, vertus naturelles, conversions) serait fort précieux s'il était accompagné de tous les renseignements utiles (circonstances de lieu, de temps, de personnes, précautions prises pour assurer la fidélité des souvenirs, garantie d'exactitude de la part des témoins, etc.).

Les réponses peuvent être rédigées dans l'une des principales langues de l'Europe. Elles seront reçues avec la plus vive reconnaissance.

Si nous les utilisons, soit intégralement, soit partiellement, nous citerons naturellement le nom de nos informateurs, sauf désir contraire de leur part. Volontiers, même, nous tenterons de publier in-extenso, dans quelque revue spéciale, au bénéfice de l'auteur (si la revue paie ses collaborateurs), les communications bien documentées et bien rédigées. On comprendra cependant qu'il nous soit impossible de prendre à cet égard aucun engagement général.

Sur les conversions dans les missions protestantes, M. Raoul Allier a publié un travail qu'on consulterait avec grand profit (La psychologie de la conversion chez les non-civilisés, 2 in-8°, Paris, Payot, 1925).

Pour toute communication et toute demande de renseignements, on est prié d'écrire à M. H. Pinard de la Boullaye, Maison S. Augustin, Enghien, Belgique.

Collections

— Sous la direction de Dom Roger Hudleston, OSB., moine de Donwside Abbey, paraît, depuis 1923, à la librairie Burns, Oates et

Washbourne, à Londres, une collection choisie de traités spirituels *The Orchard Books*. Ces petits volumes bien présentés invitent d'eux-mêmes à la lecture et contiennent soit des textes d'auteurs anglais anciens, soit des traductions. La collection a débuté par les *Confessions de S. Augustin,* version anglaise revue, de sir Tobie Matthew (1620). Autres traductions : *Le Nouveau Testament de Reims,* les *Vitae Fratrum ordinis Praedicatorum,* l'*Imitation de Jésus-Christ,* le *Traité de S. Pierre d'Alcantara,* l'*Epitre de Jésus-Christ à l'âme fidèle,* par Lansperg, et tout récemment les *Fioretti.* Nous avons déjà signalé la publication du *Nuage de l'inconnaissance* et des *Révélations* de Julienne de Norwich. Vient de paraître (n° 13 de la collection) le texte modernisé de l'*Echelle de perfection* de Walter Hilton, dont la traduction française a été présentée en détail à nos lecteurs par le P. Dubourg (RAM, 1924, V, 178-184). Au début de cette nouvelle édition anglaise, on a reproduit l'introduction mise par Dom M. Noetinger à sa traduction (*The scale of perfection, by W. Hilton, modernised from the first printed edition of Wynkyn De Worde,* London, 1494). Comme les précédents, ce volume de 400 p. est en vente au prix de 5 shillings ; relié, tranche dorée, 7 sh. 6. — Parallèlement à cette série, en paraît une seconde depuis 1925 tout à fait semblable, avec le même titre, mais la mention *Extra series,* consacrée à des ouvrages moins étendus et de prix moindre (2 sh. 6 brochés, 5 sh. reliés). Elle comprend jusqu'à présent cinq numéros. Le dernier paru est un opuscule de Richard Rolle (*The Amending of Life, by Richard Rolle, being a translation into English of his treatise* « De Emendacione Vitae » *made in the year 1434 by Richard Misyn Carmelite edited and slightly modernised by A. P. with an Introduction by the same,* XVII-55 p.).

— La librairie Bloud et Gay prépare depuis plusieurs années une *Bibliothèque catholique des sciences religieuses,* dont les premiers volumes paraîtront à partir d'octobre prochain, à raison de deux par mois. Ils ont pour objet d'exposer l'histoire, la doctrine et la vie de l'Eglise, en donnant les résultats acquis dans chaque science, d'une façon précise, claire et complète. Les auteurs sont des spécialistes d'une compétence reconnue. Plusieurs volumes seront consacrés à l'histoire de la spiritualité.

— L'ouvrage que la même librairie vient de publier sous le nom d'*Ecclesia* peut être considéré comme une sorte d'introduction à la collection, bien que sa destination soit de portée encore plus étendue (*Ecclesia. Encyclopédie populaire des connaissances religieuses publiée sous la direction de l'abbé Aigrain,* VII-1111 pages à deux colonnes). Grâce à l'emploi de petits caractères, on a pu réunir sous un format très commode, une masse énorme de renseignements, qu'un index analytique détaillé permet de retrouver facilement. L'ouvrage, dont une préface due à Mgr Courconx précise l'objet, est divisé en trois

parties : doctrine (1-304), histoire (305-922), action religieuse (923-1055). Pour la doctrine, après une introduction de Mgr Le Roy, le P. Lacroix, de l'Oratoire, expose la préparation philosophique à la foi chrétienne : valeur de la connaissance, âme, Dieu, fondements de la morale ; M. Aigrain l'apologétique générale, c'est-à-dire la vérité du christianisme, puis ce qu'est l'Ecriture Sainte ; M. Vigué le dogme et le P. Marchand, rédemptoriste, la morale catholique. Les notions de théologie ascétique et mystique sont exposées par le P. de Guibert en quelques chapitres : la nature et les conditions de la perfection ; les principaux exercices par lesquels l'homme peut travailler à l'acquérir ; les étapes par lesquelles Dieu a coutume de conduire l'âme à la perfection ; les divers états de vie dans lesquels l'homme peut tendre et arriver à la perfection. Un aperçu concernant les dévotions catholiques par M. Bricout, des notions de Liturgie par Dom Cabrol et de droit canonique par M. Villien complètent cette première partie qui s'achève par un très intéressant index chronologique des actes du magistère (I-XX[e] s.) dû à M. Aigrain, avec, à leur rang, des notices sur le contenu des principaux ouvrages des écrivains ecclésiastiques aux XIII premiers siècles. Ce simple résumé montre déjà l'originalité et la plénitude de la publication, le souci de faire œuvre personnelle, sans briser les cadres classiques et en même temps d'attirer l'attention sur des aspects parfois négligés et pourtant importants de la doctrine. La seconde partie confirme pleinement cette impression (305-922). On y remarquera notamment le chapitre : *Comment on fait l'histoire*, où la main experte de M. Aigrain a su condenser en une synthèse très bien ordonnée l'équivalent de tout un manuel d'introduction aux études historiques sur les sources, la recherche des sources, les sciences auxiliaires, la critique historique. L'histoire religieuse, la géographie ecclésiastique (avec des cartes), les Eglises séparées, la philosophie, la littérature et l'art chrétien (avec des figures), la musique religieuse, les religions non chrétiennes sont successivement l'objet de monographies dues à des maîtres dont nul ne contestera la compétence ; divers lexiques : pontifical, hagiographique, biographique et historique, géographique, terminent cette seconde partie et auront souvent à être consultés. La dernière partie, après une introduction de Mgr Gibier et un exposé de sociologie générale dû à M. Crétinon, traite de l'éducation religieuse et sociale, de la famille, de la paroisse et du diocèse, de la société chrétienne, des œuvres catholiques. Le caractère spécial de notre Revue nous interdit d'entrer à ce sujet dans plus de détails, mais cette simple énumération suffit à faire apprécier le mérite de l'œuvre conçue par M. Aigrain et dont il a si magistralement assuré la réalisation. Grâce à ce volume, la science catholique n'a rien à envier aux publications profanes de même nature. *Ecclesia* a sa place sur la table de travail de l'écrivain, aussi bien que dans la

bibliothèque des gens cultivés. D'une lecture aisée et d'une consultation facile, d'une solidité de fond qui n'a d'égale que la richesse de la documentation, il répandra partout des notions exactes sur le catholicisme dans le passé et le présent. Les adversaires pourront y étudier sa vraie figure ; les amis y découvriront bien des détails oubliés ou inaperçus ; et par là même, en connaissant mieux l'Eglise, apprendront à l'aimer encore davantage. De cet éminent service si opportunément et si brillamment rendu que M. Aigrain, le principal auteur et ses collaborateurs, que les éditeurs, dont le dévouement à la cause catholique est par là une fois de plus attesté généreusement, soient chaleureusement remerciés. F. C.

Nécrologie.

Dans le grand deuil qui atteint, avec l'Eglise et la Compagnie de Jésus, la littérature religieuse française par la mort inattendue du P. Léonce de Grandmaison, la Revue se doit de recommander aux prières de ses lecteurs celui qui fut pour elle un ami et un collaborateur de la première heure. Au moment où le Père Joseph de Guibert étudiait la publication de cette nouvelle Revue, l'appui du Père de Grandmaison fut des plus précieux et ses encouragements décisifs. Dès le premier numéro, il signait une courte note *Sur la forme faible de l'oraison de simplicité* ; l'année suivante, il nous donnait son article si remarqué sur *Un ascète irlandais contemporain : le P. William Doyle*. Depuis, ses multiples occupations ne lui avaient pas permis une collaboration active mais sa sympathie affectueuse soutenait notre effort et nous nous rappelons avec reconnaissance comment, lors de la mort du baron Hügel, sur une simple demande de notre part, il nous envoya, par retour du courrier, la notice nécrologique insérée au tome VI de la Revue (p. 206-208). Les questions de spiritualité l'avaient toujours intéressé et l'on pourrait faire un très utile volume en recueillant les divers articles qu'il a publiés sur ce sujet dans les différentes revues auxquelles il collaborait, surtout les *Etudes* et les *Recherches*. On y retrouvait, avec sa connaissance peu commune du sujet et de sa littérature, cette fine psychologie et cet esprit compréhensif qui lui rendaient sympathique toute pensée sincère et, sans lui faire diminuer en quoi que ce fût les exigences du catholicisme, lui permettaient de signaler partout les traces de bien ou de vérité. On pourra lire dans les *Etudes*, du 5 juillet, la notice émue que lui consacre le P. H. du Passage et qui met en relief les principaux aspects de cette physionomie si attachante et de cette activité, dont la modestie ne parvenait pas à voiler l'intense fécondité.

La Rédaction.

BIBLIOGRAPHIE [1]

(Toutes les publications sans indication de date sont de 1927).

I. — MÉTHODE. — TRAITÉS SYSTÉMATIQUES BIBLIOGRAPHIES.

Van der Tempel P. OP. — De Wetenschap der Heiligen : beschouwingen over Ascese en Mystik. Roermond, Romen, 8°, 280.
Voir un compte rendu détaillé dans *Ons geest. leven*, 7, 25-31 : Een nieuwe Ster-uitgave, par le P. **Geerts**.

Van Houtryve J. OSB. — *Via vitae*. II. (L'effort humain). Bruxelles, Action catholique, 1926, in-12.

Schmid M. SJ. — Führer zur Innerlichkeit. Aus den Schriften des P. **Grou** SJ. bearbeitet. Munich, Koesel, 8°, 309.

Mgr **Marini E.** — Facciamoci santi. Lezioni spirituali, 3ª ed. con appendice. — Napoli, d'Auria, in-24, 166.

Schulte JC. OM. Cap. — Pastorales und Aszetische für Seelsorger unserer Tage. Gesammelte Vorträge und Aufsätze. — Stuttgard, Schloz, 8°, XII-228.

Mgr **Herscher**. — Sous le souffle divin. Conférences données à l'Université des Annales. — Paris, Art catholique, 1926, in-16, 260.

Claudio de Jesus crucificado CD. — Eco del Congreso Teresiano. — *Mensajero de Sta Teresa*, 5, 44-53, 72-78.

Huijben J. OSB. — Chronique d'histoire de la spiritualité. Spiritualité franciscaine. — *Vie spirituelle*, juin [251]-[258].

Hamon A. SJ. — Chronique d'ascétique et de mystique. — *Revue Apologétique*, 44, 461-481, 598-611.

Doncœur P. — « Chercheuses d'amour ». De sainte Angèle de Foligno à « Electe ». — *Etudes*, 190, 673-90.

(1) Il est bien entendu que cette bibliographie a une valeur purement documentaire. Les remarques ajoutées aux titres de quelques publications ont pour but, non de les distinguer de celles qui seraient moins importantes, mais de préciser ces titres par des indications jugées utiles.

Pour les renvois aux périodiques, le premier chiffre indique le volume et le second la page.

Dingle RJ. — The mystical tendency in modern French literature. — *Month.*, 1927, 403-15.

II. — PRINCIPES GÉNÉRAUX DE VIE SPIRITUELLE.

Mgr **Grabmann M.** — Katholisches Priestertum und christliches Vollkommenheitsideal nach der Lehre des hl. **Thomas von Aquin.** *Zeit. f. Asz. u. Mystik*, 2, 189-209.

Klingler O. OSB. — Der Stand der christliche Vollkommenheit nach der Lehre des h. **Thomas von Aquin.** — Mission-Verlag St Ottilien, 1926, 8°, VIII-152.

Arintero JG. OP. — Las escalas de amor y la verdadera perfección cristiana. — *Vida sobrenatural*, 13, 289-302, 361-379 ; 14, 11-23.

Gardeil A. OP. — Intelligence et moralité, — *Revue des Jeunes*, 52, 353-366.

Jean de Saint-Thomas. — Les Dons du Saint-Esprit (suite), trad. par **R. Maritain.** — *Vie spirituelle*, 16, 85-104.

Noble HD. OP. — Les Dons du Saint-Esprit auxiliaires des vertus morales. — *Vie spirituelle*, 16, 25-37.

Lévy PE. — De l'autosuggestion à l'éducation de la volonté. Traitement moral. — Paris, Nathan, in-12, 62.

III. — PURIFICATION ET PERFECTIONNEMENT DE L'AME. — VERTUS. — DEFAUTS.

Hock K. — Helfer und Hindernisse auf dem Wege der Vollkommenheit. — Wurzbourg, St-Rita Verlag, 1926, 8°, 161,

Muszynski F. — Unsere Leidenschaften. Der Mensch in seinen inneren Kämpfen, Siegen und Niederlagen, 2 verb. Auflage. — Paderborn, Schœningh, 1926, 8°, XXIII-504.

Klein J. — Die Charitaslehre des **Johannes Duns Skotus.** — Münster in W., Aschendorff, 1926, 8°, XV-79.

Houtepen L., m. SC. — De godsvrucht tot de Allerheiligste Drivuldigheid (suite). — *Ons geest. leven*, 7, 1-9.

Scherer W.C. — Der Gehorsam nach der Lehre des h. **Thomas von Aquin.** — Paderborn, Schoeningh, 1926, 8, XIII-260.

Cathrein V. SJ. — Wesen und Aufgabe der Gabe der Frömmigkeit (Pietät). — *Zeit. f. Asz. u. Mystik*, 2, 239-253.

IV. — UNION A DIEU. — ÉTATS MYSTIQUES ET FAITS PRÉTERNATURELS.

Gardeil A. OP. — La structure de l'âme et l'expérience mystique. — Paris, Gabalda, 2 vol. in-12, XXXVI-397-370.

Lejeune P. — La vie contemplative. — Paris, Lethielleux, in-12, 84 p.

Wunderle G. — Die Stigmatisierte von Konnesreuth. Tatsachen, Eindrücke, Erwägungen. — Eichstätt, Geschäftstelle des Klerusblattes, 8°, 71.

H. Thurston SJ. — The Latest Stigmatica. — *The Month.*, 149, 545-549.

Sur Thérèse Neumann, stigmatisée contemporaine.

Janet Pierre. — De l'angoisse à l'extase. Etudes sur les croyances et les sentiments. — Paris, Alcan, 1926, 8°, 527 p., 3 pl. et 37 figures.

V. — MOYENS DE SANCTIFICATION. — DÉVOTIONS

Chansou J. — Etude de psychologie religieuse sur les sources et l'efficacité de la prière dans l'expérience chrétienne. — Paris, Rivière, in-8°, XXVI-274.

Claudio de Jesus crucificado CD. — Oracion vocal. Su utilidad y modo de practicarla según la Doctora Seráfica. — *Mensajero de Sta Teresa*, 5, 100-102.

Wortlischeck A. — Der Gemeinschaftsgedanke im Vaterunser. — Fribourg en Br., Herder, in-8°, 100 p.

Hernandez E. — Comentarios y esplicaciones de los Ejercicios Espirituales anteriores a la restauración de la Compañia de Jesús. El P. Zacarias Trinkelio. — *Manresa*, 2, 239-250.

Stow R. — Das Frömmigkeitideal der Propheten. — Münster, Aschendorff, 1926, 8°, 59.

Fr. **Maturin.** — Old Testament Meditations, with an introduction by Maisie Ward. — Londres, Herder, 8°, 106 p.

Dudon P. — Les Exercices spirituels paroissiaux en Catalogne. — *Etudes*, 190, 591-598.

Wilms H. OP. — Zur Exerzitienbewegung. — *Theologische Revue*, 4, 137-141.

Raitz von Frentz E. — Literatura alemana moderna de los Ejercicios. — *Manresa*, 3, 165-70.

Calveras J. SJ. — Tecnicismos esplicados. Quitar de si etc. — *Manresa*, 3, 112-129.

Berlière U. OSB. — La dévotion au Sacré-Cœur de Jésus dans l'Ordre de saint Benoît. — *Rev. lit. et mon.*, Pâques, 206-213, 243-257.

Richstaetter K. SJ. — Mois du Sacré-Cœur d'après les mystiques du Moyen-Age. — Toulouse, Apostolat de la Prière, in-32, 156.

Richstaetter K. SJ.— Die Verdienste der deutschen Franziskaner um die Herz-Jesu-Verehrung im M. A. — *Franzisk. Studien*, 1926, 283-293.

Barth M. — Zur Herz-Jesu-und Herz-Mariä-Verehrung des deutschen Mittelalters. — *Zeits f. Asz. u. Mystik*, 2, 210-237.

VI. — ÉTATS DE VIE — CATÉGORIES PARTICULIÈRES D'AMES

Puccetti A. OP. — La vocazione allo stato religioso ed ecclesiastico. Firenze, lib. ed. fiorentina, 16, 114.

Sprengers V. A. — Conferentiae ad usum sacerdotum pro recollectione menstrua edidit **G. Sprengers**. — Turin, Marietti, in-16, 468.

Livres pour prêtres. — *Prêtre et Apôtre*, 98, 123-124 : 100, 187-188.

Mgr **Gonon**. — La Halte sacerdotale, 2e série (Retraites du mois). — Lyon, librairie du Sacré-Cœur, 6, place Bellecour, in-16, 400.

Deroux MP. — Les origines de l'oblature bénédictine. — *Revue Mabillon*, 17, 81-113.

Der Armutsgedanke des hl. **Dominikus** und seines Ordens. — Zwolle, Waanders, in-8°, 100.

Ubald d'Alençon OMC. — La spiritualité franciscaine. — *Etudes franciscaines*, 39, 276-295.

Hasenoehrl P. OFM. — Betrachtungen über die Regel und das Leben der Minderer Brüder im Anschlusse an das Kath. Kirchenjahr. Innsbruck, Tyrolia, 2 vol. 8°, VII-678 et XVII-604.

Skelly A. M. OP. — Retreat Conferences for religious Sisterhoods. — Londres, Herder, 8°, 223.

Rouzic L. — Jésus-Christ et le mariage. — Paris, Lethielleux, in-32, 489.

Plus R. SJ. — Aux jeunes filles. Face à la vie. (Première et deuxième série). — Toulouse, Apostolat de la Prière, in-24, 129 et 128 p., 5 fr.

Dudon P. — Tiers-ordres et ordres protestants. — *Etudes*, 191, 699-707.

VII. — HISTOIRE.

I. — Textes.

Schuck J. — **Bernhard von Clairvaux**. Das Hohe Lied (Sermones in *Cantica Canticorum*). Paderborn, Schoeningh, 8°, 133.

Cisneros G. de OSB. — Directori de les hores canoniques. — Ecsercitatori de la vida espiritual. (Collection : Mistics de Montserrat, 1-2. — Montserrat, Abbaye, 1925, in-12, 94 et 350.

Aelred von Rieval. — Die heilige Freundschaft. Das Buchlein *De Spituali Amicitia*. Mit einem Nachruf desselben auf seinem Freund Simon. Ubers. von **K. Otten**. — Munich, Theatiner-Verlag, 8°, 125.

Reypens D. SJ. — Ruusbroec : Licht-en Liefdebloemen. — Anvers, Leeslust, 1926, 8°, 163.

Fr. Gir. Savonarola OP. — Della semplicità della vita cristiana. Antico volgarizzamento di **Gir. Benivieni** con prefazione del **P. L. Ferretti** OP. — Firenze, Lib. ed. fior., in-12, 140.

François d'Ossuna OM. — Le troisième abécédaire spirituel. — *Orient*, 11e année, 98-105, 134-142, 173-181, 213-218, 255-263.

Le Bx. **Juan de Avila** (1500-1569). Lettres de Direction. Traduction, introduction et notes par **J. M. de Buck** SJ. — Louvain, *Museum Lessianum* (section ascétique, n. 25), in-12, 317.

Johannes vom Kreuz, Der hl. – Sämtliche Werke in fünf Banden, I Bd. Aufstieg zum Berge Karmel. Uebersetz vom P. **Amb. a S. Theresia** OCD. – Munich, Theatiner-Verlag, 8°, XXIII-425.

V. **Juan de Jesus Maria** CD. — Escuela de oración y contemplación (suite). — *Monte Carmelo*, 28, 179-183, 228-31, 277-279, 328-331.

The Practice of the Presence of God Being the Conversations, Letters and Spiritual Maxims of **Br. Lawrence of the Resurrection**, Barefooted Carmelite. Newly translated by **Donald Attwater** (*The Orchard Books*, extra ser. 3). – Londres, Burns, XXIV-354.

II. — Documents et Travaux

Miller A. OSB. — Die Brautmystik des **Alten Testamentes**. — *Bened. Monat.*, 9, 260-66.

Held HL. — Das Gespenst des Golem. Eine Studie aus der **hebraischen** Mystik mit einem Exkurs über das Wesen des Doppelgängers. — Munich, Allg. Verlagsanstalt, 8°, 282.

Saudreau A. — La piété à travers les âges. Simple esquisse historique. — Angers, Grassin, in-12, 701 p.

Lagrange JM. OP. -- L'**Hermétisme**, une religion laïque au IIIe siècle. — *Correspondant*, 10 mars, 648-665.

Geerts J. m. SC. — Beknopt overzicht van de geschiedenis der Ascetiek. IIIe Tijdvak, Verval (411-750). — *Ons geest. leven*, 7, 12-21.

Butler C. Dom, OSB. — Western Mysticism. The Teaching of SS. **Augustine, Gregory** and **Bernard** on Contemplation and the Contemplative Life. Neglected chapters in the history of Religion. Second Edition with Afterthoughts. — Londres, Constable, in-8°, XCI-352, 12 sch.

Lang H. OSB. — **Benediktus** und **Franziskus**. — *Bened. Monat.*, 9, 243-259.

Bielmeier A. OSB. — Das Marienideal an der Wiege des **abendlandischen Moenchtums**. — *Bened. Monat.*, 9, 274-279.

Stiglmayr J. SJ. — Aszese und Mystik des sog. **Dionysius Areopagita**. — *Scholastik*, 2, 161-207.

Techert M. — Le **Plotinisme** dans le système de **Jean Scot Erigène**. — *Revue Néoscol.*, 18, 28-68.

Gougaud L. OSB. — Devotions and Ascetic Practices in the Middle Ages. — English edition by G. Bateman. — Londres, Burns, XIII-238.

Karrer O. — Der Grosse Glut. Textgeschichte der Mystik in Mittelalter. — Munich, Ars Sacra, 1926, 8°, 532.

Müller K. — Zur Mystik **Hugos von St Victor**. — *Zeit. für Kirchg.*, 1926, 2, 175-190.

Luddy AJ. O Cist. — Life and Teaching of St **Bernard**, with illustrations. — Dublin, Gill, 8°, XVI-774.

Schuck J. — Das Hohe Lied des h. **Bernhard von Clairvaux**. Dokumente zur mittelalt. Christus-und Brautmystik. — Paderborn, Schoeningh, 8°, 133.

Slotemaker de Bruine MC. — Het ideal der navolging van Christus ten Tijde van **Bernhard van Clairvaux**. — Wageningen, Veenman, 1926, 8°, 104.

Storm J. — Untersuchungen zur *Dialogus duorum monachorum cluniacensis et cisterciensis*. Ein Beitrag zur Ordensgeschichte des XII Jh. — Bocholt, 1926, 74 p.

Callaey Fr. OM. Cap. — Lambert li Beges et les Béguines. — *Rev. hist. ecclés.*, 23, 254-259.

Grundmann H. — Studien über **Joachim von Floris**. — Leipzig, Teubner, 8°, IV-212.

Seton W. — An unusual manuscript version of the **Testamentum** S. **Francisci**. — *Arch. Franc. Hist.*, 20, 33-40.

Bughetti B. OFM. — Analecta de S. **Francisco Assisiensi** saeculo XIV ante medium collecta (e cod. Florentino c. 9, 2878). — *Archiv. Franc. Hist.*, 20, 79-108.

Lampen W. OFM. — De spiritu S. **Francisci** in operibus S. **Gertrudis Magnae**. — *Archiv. Franc. Hist.*, 1926, 19, 732-752.

Lamers M. OFM. — Franciscaansche lectuur van de **H. Teresa**. — *Collectanea Franciscana Neerlandica*. Bois-le-Duc, 4°, 219-239.

Henrion Albina. — Santa **Chiara d'Assisi** la cooperatrice di S. **Francesco**. — *Archiv. Franc. Hist.*, 1926, 19, 579-609.

Oliger L. OFM. — Liber exemplorum Fratrum Minorum saeculi XIII (Excerpta e Cod. Ottob. Lat. 522). — *Antonianum*, 5, 203-276.

Smits Cr. OFM. — **David van Augsburg** en de invloed van zyn Profectus op de **Moderne Devotie**. — *Collectanea Franciscana Neerlandica*. Bois-le-Duc, in-4°, 459 p., 171-203.

Mgr **Faloci-Pulignani**. — La beata **Angela da Foligno**. — Gubbio, Scuola tip. Oderisi, 1926, 8°, 94.

Levasti A. — Jacopone da Todi (en allemand). — *Roma Aeterna*, nov.-déc. 1926, 427-436 et 473-488.

Van Mierlo jun. J. SJ. — **Meister Eckehart** in eere hersteld. — Studien, 1926, 106, 363-386.

Grabmann M. — Neue **Eckhartforschungen** im Lichte neuer Eckhartfunde. — *Divus Thomas*, 1, 74-96.

Bleienstein H. SJ. — Der gegenwärtige Stand der **Eckhart-Forschung**. — *Zeit. f. Asz. u. Mystik*, 2, 270-278 (à suivre).

Schulze-Solde W. — Zur Ethik **Meister Eckeharts**. — *Beitr. Phil. Deutsch Ideal*, 2, 49-58.

Jansen F. SJ. — Un essai de réhabilitation de **Meister Eckhart**. — *Nouv. revue théol.*, 54, 504-525 (sur l'ouvrage de **Karrer**, *supra*, p. 96).

Absil Th. — Die Gaben des Hl. Geistes in der Mystik des **Johannes Tauler**. *Zeit. f. Asz. u. Mystik*, 2, 254-264.

De Man D. — **Heinrich Suso** en de **moderne devotie**. — *Neder. Arch. Kgesch.*, 1926, 279-83.

Raitz von Frentz E. SJ. — Die Schrift *De Adhaerendo Deo*. Kritisches zur Textüberlieferung u. zur Autorenfrage. — *Scholastik*, 79-92.

Karrer O. — Gott mit uns. Die Mystik der Neuzeit. — Munich, Müller, 1926, 8°, 396, 17 illustrations.

Allison **Peers E.** — Studies of the **Spanisth Mystics**.— Londres, Sheldon Press, in-8°, XVII-471.

Monasterio J. OSA. — Místicos Agustinos españoles. — *España y America*, 1 nov. et 1 déc. 1926.

Hergueta D. — El famoso soneto a Cristo crucificado, llamado tambien Acto de Contricion. — *Monte Carmelo*, 28, 268-276.

Bernoville G. — Saint **Ignace de Loyola**. — *Lettres*, avril, 403-422.

Malvy A. — Saint Jean de Dieu a-t-il simulé la folie? — *Etudes*, 191, 427-438.

Farina J. — La « Doctrina de oracion » del B. **Orozco** (suite). — *Vida sobrenatural*, 13, 391-399.

Baumgarten PM. — Zu den geistlichen Schriften des Dominikaners Fray **Luis de Granada**. — *Theol. Quartalschrift*, 1926, 107, 267-283.

L. S. [Michel-Ange]. — Un biographe de Saint **Pierre d'Alcantara**. — *Orient*, 106-112, 167-172.

Nolker W. — Das visionär-ekstatische Erleben der S. **Teresa de Jesus** in seiner Entwickelung. — *Zeit. Kirchengeschichte*, 1926, 45, 433-52.

Documentos para el doctorado de S. **Juan de la Cruz**. — *Monte Carmelo*, 28, 159-166, 197-202, 250-257, 308-321.

Portaluppi A. — **San Giovanni della Croce** Dottore della Chiesa. — *Scuola Cattolica*, maggio, 321-42.

Mager A. OSB. — Der hl. **Joannes von Kreuz**. — *Benedikt Monatschrift*, 9, 200-208.

Eugenio de **San José** CD. — ¿ Fué **San Juan de la Cruz** teólogo ? — *Mensajero de Sta Teresa*, 5, 38-44, 79-88.

— Algunos reparos a un articulo de Fr. Ph. **Chevallier** OSB., sobre el *Cantico espiritual* de S. Juan de la Cruz. — *Mensajero de Sta Teresa*, 5, 103-113.

Rosa E. SJ. — Lettere ed altri scritti di S. **Luigi Gonzaga** (*I libri della Fede*). — Florence, Libr. ed. fiorentina, 8°, LVI-198 p.

X... — Intorno alle lettere e scritti spirituali di S. **Luigi Gonzaga**. — *Civiltà Cattolica*, n. 1848, 512-520.

Sur l'ouvrage précédent, avec une lettre inédite.

Dudon P. — **Bossuet** a-t-il violé le secret d'une confession de **Fénelon** ? — *Recherches de sc. relig.*, 17, 230-255.

Saudreau A. — S. **François de Sales** contemplatif dès sa jeunesse. — *Vie Spirituelle*, 16, 38-51.

Weninger R. OC. — Der ehrw. Pater **Dominikus von Jesu Marfa**. — Munich, Pfeiffer, 16, 40.

Fagniez G. — La renaissance catholique et la dévotion féminine dans la première moitié du XVII[e] siècle. — *Revue Quest. hist.*, avril, 305-332.

S. **Veronica Giuliani** da Mercatello, Abbadessa delle Capuccine di Città di Castello. Ricordo del II Centenario 1727-1927. — Milano, Lanzanzi, 8°, 190.

Thomas Villanova Gerster O. Cap. — Sankta **Veronika Giuliani**, 1660-1727. — Bolzano, Vogelweider, 1926, in-8°, 413.

Keusch C. CSSR. — Quelques notes sur la spiritualité de S. **Alphonse de Liguori**. — *Vie Spirituelle*, juin [189]-[210].

Garrigou-Lagrange R. OP. — La Perfection chrétienne selon S. **Alphonse**. — *Vie Spirituelle*, juin [211]-[250].

Bachelin H. — **JK. Huysmans**. Du naturalisme littéraire au naturalisme **mystique**. — Paris, Perrin, 1926.

Selected Letters of Baron **Friedrich von Hügel**, 1896-1924. Edited with a Memoir by **Bern. Holland**. — Londres, Dent, 8°, VII-377.

Ida Colombo [1902-1925]. — Trasparenza d'anima Profilo e scritti spirituali, 2[a] ed. — Milano, Casa Card. Ferrari, 8°, 250.

Grandmaison L. de. — L'odyssée spirituelle d'un moderniste. Du christianisme au judaïsme. — *Etudes*, 190, 641-60.

Dahlmann J. SJ. — West-Oestliche Mystik. — *Stimmen der Zeit*, 113, 257-267.

A propos du livre de R. Otto, signalé p. 109.

Le Gérant : A. SOUCASSE.

Editions de l'*Apostolat de la Prière*

TOULOUSE — 9, Rue Montplaisir.

(Prix franco pour la France seulement. Pour l'Etranger, majoration de 20 0/0.)

R. PLUS, S. J.

Dieu en nous. In-8°, 70e mille, 240 pages. Avec une lettre-préface du P. Foch, S. J.	6 75
Vivre avec Dieu. In-16, 25e mille, 210 pages	4 »
Dans le Christ Jésus. In 8°, 30e mille, 310 pages	7 75
Le Christ dans nos Frères. In-8°, 35e mille, 330 pages	7 75
Comment " toujours prier "? In-16, 30e mille, 150 pages	3 50
Ames réparatrices. In-12, 24 pages	0 75
L intelligence et la pratique de la Réparation. In-12, 24 pages	0 75

G. FOCH, S. J.

Paix et Joie. In-16, 26e mille, 144 pages	3 50
L'Amour de la Croix. In-16, 96 pages, 8e mille	3 »

J. DELBREL, S. J.

Priez le Maître de la Moisson. In-8°, 80 pages	3 50
Pour avoir des Prêtres. 2e édition, revue et augmentée. In-8°, 154 p.	5 »
A-t-il la Vocation? In-12, 200 pages	5 50
Bibliographie de la Vocation, du recrutement sacerdotal et de la formation du clergé. In-12, 60 pages	4 50

A. POTVAIN, S. J.

Le Sacré Cœur de Jésus et les Exercices spirituels de saint Ignace. In-12, 212 pages	5 50
En 31 fascicules séparés.	7 50

Ch. PARRA, S. J., Directeur de l'*A. de la P.*

Béthanie, 9 méditations sur l'Evangile de Lazare. In-16, 10e mille, 144 p.	3 50
Tibériade, 9 méditations sur divers passages de l'Evangile, In-16, 10e mille 150 pages	3 50

J.-M. CROS, S. J.

Le Cœur de sainte Gertrude. In-12, 194 pages. *Un des plus beaux joyaux de la littérature mystique*	4 »
Notre-Dame de Lourdes et Bernadette. In-12, 352 pages	8 »
Saint François-Xavier. Sa vie. Ses lettres. 2 volumes in-8° de 490 et 550 pages. Les 2 volumes	18 »

K. RICHSTAETTER, S. J.

Les Douze Vendredis du Sacré-Cœur. *Choix fort intéressant de prières inédites au Sacré Cœur très propres à nourrir la piété.* In-16, 132 pages	3 50

L. SEMPÉ, S. J.

La Vie spirituelle. *Sa nature, ses degrés.* In-12, 32 pages	1 »
Saint François de Sales. *L'homme et le saint, l'érudit et l'écrivain, le théologien et le directeur.* In-12, 128 pages	3 »
Le Clergé séculier et l'état religieux, *discussion sous forme de dialogue.* In-12, 40 pages	1 75
L'Examen particulier, suivi de **Sujets d'examen particulier,** par le P. Foch, S. J. In-12, 52 pages. (Nouvelle édition)	3 »

P. SUAU, S. J.

Le Sacré Cœur de Jésus : ce qu'il est, ce qu'il demande, ce qu'il donne. 18e mille. In-16, 117 pages	2 »
La Foi chrétienne, 3e édition. *Résumé élégant et vigoureux de notre* Credo. *Œuvre d'un maître.* In-12, 180 pages	3 50
La Vie Chrétienne, recueil de méditations pour tous les jours de l'année, in-12, 718 pages	10 »
La Vie de N.-S. Jésus-Christ, d'après le texte des Evangiles. In-12 de XIX-275 pages	4 50
La Vierge Marie. *Délicieux ouvrage, écrit avec l'amour d'un fils et la plume d'un artiste.* Nouvelle édition, in-16, 180 pages	5 50

Bibliothèque de la Revue d'Ascétique et de Mystique

Sous Presse.

FASCICULE III

LETTRES SPIRITUELLES

du Père Jean-Joseph SURIN
de la Compagnie de Jésus.

ÉDITION CRITIQUE PAR

Louis MICHEL et Ferdinand CAVALLERA

Tome second : 1640-1659

Déjà parus.

FASCICULE I

Tome premier : 1630-1639

1 vol. in-8°, de L-335 p., 2 gravures, net 20 fr.;
franco : 22 fr. pour la France; 24 fr. pour l'Etranger

FASCICULE II

Le Livre de Sainte Angèle de Foligno

Documents édités par le P. Paul DONCŒUR

Avec le concours de Mgr Faloci Pulignani

TEXTE LATIN

1 vol. in-8° raisin de XLII-233 p. Prix net : 30 fr.
Franco : 32 fr. pour la France; 34 fr. pour l'Etranger

TOULOUSE
Administration de la *Revue d'Ascétique et de Mystique*
9, rue Montplaisir. — Compte courant n° 593